TEORIA Y REALIDAD DEL OTRO.-I

Pedro Laín Entralgo



TA DE
TA DE OCCIDENTE

PEDRO LAÍN ENTRALGO

TEORÍA Y REALIDAD DEL OTRO

I

EL OTRO COMO OTRO YO
NOSOTROS, TÚ Y YO



Selecta
de
Revista de Occidente
Bárbara de Braganza, 12
MADRID

PRIMERA EDICIÓN: 1961
SEGUNDA EDICIÓN: 1968

Editorial *Revista de Occidente, S. A.*
Madrid (España) - 1968

Depósito legal: M. 15.751-1968

Impreso en España por
Talleres Gráficos de Ed. Castilla, S. A. - Maestro Alonso, 23 - Madrid

Índice de materias del primer volumen

Prólogo a la primera edición

Fui derecha e insospechadamente conducido al problema del «otro»[1] *durante el invierno de 1940 a 1941. La elaboración de mi libro* Medicina e historia *(Madrid, 1941) me llevó a descubrir que sólo el trato directo con la realidad —cosas y personas— puede ser tríaca decisiva contra el historicismo o relativismo historicista, ese sutil* mal du siècle *del conocimiento filosófico y científico. En cuanto médico, nunca el médico ha caído en el historicismo, cualquiera que haya sido la filosofía subyacente a su patología o implícita en ella. Los dos juicios principales en que se funda la relación terapéutica —«Este hombre está enfermo» y «Este hombre está sano»— tienen* de hecho *para el terapeuta, por debajo de sus diversas interpretaciones doctrinales, una validez rigurosamente trans-situacional o, como con expresión harto discutible suele decirse, «objetiva». ¿Por qué? Por algo muy elemental y básico: porque, piense él lo que en cuanto patólogo quiera pensar, en cuanto médico explora y trata vivientes hombres de carne y hueso, personas encarnadas, y no sombras movedizas y evanescentes. La experiencia inmediata de la realidad nos clava en el «ahora» y a la vez, paradójicamente, nos abre al «siempre»; y más cuando tal realidad es la del otro. Contra la fuerza de esa ex-*

[1] En lo sucesivo escribiré sin comillas —así lo autoriza y aún lo pide su ya frecuente uso— el adjetivo sustantivado «otro». El adjetivo «otro» se aplica, según el diccionario de la Academia, «a la persona o cosa distinta de aquella de que se habla». Sustantivado en su forma masculina —«el otro»—, este adjetivo cobra, como es patente, una significación nueva: el otro es ahora la persona distinta de aquella que habla; más radicalmente, de aquella que siente y piensa, aunque no hable.

periencia, ¿qué puede y qué podrá nunca cualquier relativismo? Escribió una vez David Hume, filósofo escéptico, herido por la discrepancia entre su filosofía y su vida: «Yo como, juego al chaquete, hablo con mis amigos, soy feliz en su compañía; y cuando después de dos o tres horas de diversión vuelvo a mis especulaciones, me parecen tan frías, tan violentas y tan ridículas, que no tengo valor para continuarlas. Me veo, pues, absoluta y necesariamente forzado a vivir, hablar y obrar como los demás hombres en los negocios comunes de la vida.» Pues bien: lo que paladinamente confesó el escéptico Hume, pudo ser con igual razón confesado por el historicista Dilthey, y no otro era en rigor el sentido profundo del «sueño» real o fingido que él relató a sus discípulos a manera de discurso jubilar. Lo cual no es declarar a la filosofía enemiga de la vida, sino precaver contra las filosofías desconocedoras de la realidad ineludible y primaria que es el humano vivir.

Pensando en la actividad histórica del hombre, puede uno deslizarse hacia el historicismo; tratando directamente con la concreta realidad del otro, ese desliz no es posible. ¿Por qué? ¿Qué salvadoras certidumbres vive y maneja quien convive con otro? ¿Qué es, en cuanto convivencia con otro hombre, el ejercicio de la medicina? Tales fueron las preguntas a que osada e inmaduramente traté de responder en Medicina e historia. *Desde entonces, el problema del otro no ha dejado de preocuparme, cuando no de ocuparme formalmente. Una serie de breves cursos —Universidad Internacional «Menéndez Pelayo» de Santander (1955), Círculo «Tiempo Nuevo» (1955-1956), Santa Cruz de Tenerife (1958) e Instituto Internacional de Boston (1959)— me ha permitido avanzar algo en su tratamiento y hacerme cargo de la copiosa bibliografía que en los últimos años ha suscitado. Desde el punto de vista del saber médico, el estudio de la transferencia o vinculación entre el terapeuta y el enfermo se ha hecho cuestión de la patología y la terapéutica. Desde el punto de vista de la meditación filosófica, bastará tal vez recordar que el VIII Congreso Francés de Filosofía (Toulouse, 1956) tuvo como tema principal* L'homme et son prochain. *La temprana reflexión de Max Scheler acerca de la varia y fundamental importancia que el problema de la comprensión del otro posee (segunda edición de* Wesen und Formen der Sympathie, *1923) ha sido ampliamente confirmada para la ulterior literatura filosófica y científica.*

*La sazón en que objetivamente se encuentra hoy el tema de la relación entre el médico y el enfermo, por una parte, mi propia situación personal de aficionado a él, por otra, me ponían de consuno en el trance de estudiarlo de nuevo, acaso con mejores armas, veinte años después de iniciado mi primer intento. Pero sin la generosa ayuda de la Fundación «Juan March», tal vez no hubiese podido disponer del tiempo que la empresa requiere. Esta, en efecto, exige doble tarea: la construcción de una teoría suficientemente radical y comprensiva acerca de la relación con el otro y, sobre tal fundamento doctrinal, el estudio de lo que es y hoy parece ser la relación terapéutica. El libro que ahora se publica constituye mi respuesta a la primera de esas dos cuestiones. Como en otras obras mías —*La historia clínica, La espera y la esperanza*—, he procurado en ésta engarzar armoniosamente la investigación histórica y la reflexión sistemática. En un nuevo volumen, también de estructura histórica y sistemática, expondré luego con el necesario detalle el costado médico del problema. No se me oculta que la escisión de estos dos empeños, el antropológico y el médico, es un tanto artificiosa, porque los médicos reflexivos suelen dar ideas a los filósofos, además de recibirlas de ellos. Por lo que al problema del otro concierne, véanse a manera de ejemplo el libro de Scheler antes mencionado y la* Phénoménologie de la perception, *de Merleau-Ponty. Pero, con todo, me ha parecido conveniente dividir metódica y expositivamente el tratamiento de un tema cada día más complejo y mejor estudiado. El tiempo, gran juez, dirá si este esfuerzo mío es de alguna manera útil a todos aquellos para quienes la realidad del hombre sigue siendo tierra de promisión.*

1961. PEDRO LAÍN ENTRALGO.

Prólogo a la segunda edición

Toda segunda edición es, para el autor, una seria invitación al examen de conciencia. Algo vale el libro que se escribió, puesto que fue vendido y lo reeditan. Pero lo poco o lo mucho que el tal libro valga, ¿puede darle ese carácter «definitivo» que para el contemplador posee la obra de arte bien lograda? Siempre habrá de ser negativa la respuesta. Así lo impone el curso de la historia, que constantemente añade o quita algo a lo que uno hizo, cuando no obliga a modificarlo de raíz; así lo exige, por otra parte, la vida de la propia mente, inexorablemente sometida al dilema que constituyen la esclerosis y la revisión. ¿Qué hacer, entonces? ¿Escribir el libro de nuevo, para que su documentación, su construcción y su pensamiento se hallen histórica y biográficamente al día? Quien no haya sentido esta comezón, o es un olímpico, o es un marmolillo, dos modos de no ser hombre de carne y hueso. Mas también cabe decir sencillamente al lector: «Aquí tienes, amigo, lo que sobre este tema escribí hace años. Ni soy olímpico, ni soy marmolillo; siento en mí, por tanto, el íntimo deber de mejorar, en la medida de mis fuerzas lo que entonces hice; y, sin embargo, voy a dejarlo como estaba. ¿Por qué? ¿Sólo porque otras tareas llenan y colman el tiempo de que dispongo? No sólo por eso. También por obra de un sentimiento en cuya entraña se mezclan agridulcemente una pretensión y una certidumbre: la pretensión de creer que te ofrezco algo y la certidumbre de saber que mi esfuerzo de revisión no mejoraría gran cosa esto que de nuevo te ofrezco. Lee, pues, lo que escribí, y dale en tu alma con tu respuesta la ocasional perfección que yo quisiera darle. Con lo cual tú y yo, yo con lo que hice, tú con lo que

2

harás, daremos juntos vida inédita a una letra que de otro modo quedaría inmóvil y muerta.» ¿No es ésta, después de todo, la mejor manera de leer un libro titulado Teoría y realidad del Otro *y todo él compuesto con la profunda convicción personal de que los vocablos «comunicación», «cooperación» y «comunidad» nombran, desde luego, tres tareas arduas, pero de ningún modo son tres palabras vanas?*

1968. PEDRO LAIN ENTRALGO

Introducción

Nacimiento histórico del problema del otro

PUESTO que la vida del hombre es constitutivamente problemática —puesto que el hombre es siempre un náufrago en el mar de lo que no puede y no sabe, diría Ortega—, los problemas básicos de ese vivir suyo se repiten y perduran con abrumadora monotonía. La mayor abundancia de recursos materiales no anulará nunca la carga de tener que trabajar; la más firme seguridad histórica y biográfica no podrá evitar jamás que fluya en los senos del alma, como un hilo de inquietud, esta pregunta insoslayable: «¿Qué va a ser de mí?» Pero los problemas básicos se expresan con modulación muy diversa a lo largo de la historia; y por otra parte, cada situación histórica añade a la anterior o suprime de ella cierto número de problemas ocasionales. Por satisfactoria que a primera vista parezca ser, toda solución de un verdadero problema humano es siempre una solución deficiente; y así no es ilícito afirmar que todo remedio de un menester antiguo trae consigo el nacimiento de algún menester nuevo. Contra nuestra voluntad, y sin mengua de cierto progreso técnico, metafísico y soteriológico, la vida del hombre es un permanente tapiz de Penélope, un constante tejer lo destejido. Más aún: un constante tejer lo que el propio ser desteje.

El menester mental que hoy solemos llamar «problema del otro» —la necesidad intelectual de dar razón suficiente de nuestra convivencia con otras personas— no es un problema básico y permanente de la existencia humana. Lo es sin duda la operación de tratar con el otro en nuestra concreta convivencia con él, no la de justificar intelectualmente su peculiar otredad. Cientos y cientos de siglos ha vivido el hombre sobre el planeta sin sentir esa inquietante necesidad en su espíritu;

la realidad del otro en cuanto tal era para él obvia e incuestionable, no problemática. El radical panvitalismo de la mentalidad budista y el *ethos* de la doliente unificación afectiva del ser humano con el «padecimiento» del cosmos —hacia ella se mueve la ascética subyacente a las técnicas *tat twam asi*, *neti* y *yoga*— impidieron en la antigua India la aparición del problema del otro. El hombre indio ha existido siempre como sumergido en un sentimiento de viviente y paciente identificación metafísica con todo cuanto le rodea; y, naturalmente, en esa situación del espíritu no hay «otro», en el profundo sentido que para nosotros tiene esta palabra [1].

Tampoco en el mundo griego pudo existir tal problema, aunque Aristóteles atribuyese condición operativa o «poética» a la inteligencia del hombre (carácter *poiêtikós* del *nous)*, y afirmase en consecuencia que pensar humanamente no es solo «padecer» lo pensado y «compadecer» el mundo. La unitaria condición física y orgánica de todo el cosmos, comprendidos los individuos humanos, impedía *a radice* ver como un abismo metafísicamente insondable la singular realidad de los otros hombres. Pensemos en Platón. Para él, el cosmos entero es un «animal perfecto», *zôon téleon* (*Tim.* 32 d), del cual son partes orgánicas todos los seres vivientes particulares, bien considerados individualmente, bien tomados en su conjunto (30 c). Más que «el otro», en el sentido que para nosotros tiene tal expresión, lo problemático en la composición del cosmos sería «lo otro», *tò héteron*, por oposición a «lo mismo», *tò tautón;* es decir, la existencia de un cuerpo material y divisible gobernado por el alma del mundo (35 a-36 d). El universo platónico viene a ser, en suma, una «bestia bienaventurada», *makárion theríon;* la radical, unitaria y permanente unidad de su vida le daría esa natural y cósmica «bienaventuranza». Y así concebidas la realidad y la composición del cosmos, ¿cómo podían ser verdadero problema la realidad y la individualidad del otro?

[1] Acerca de la unificación afectiva con el cosmos en el pensamiento indio, véase *Esencia y formas de la simpatía,* de Max Scheler (trad. esp. Buenos Aires, 1942, págs. 111 y sigs.). Este libro será citado en lo sucesivo mediante la sigla *EFS*.

Sócrates y Alcibíades conversan entre sí acerca de si es posible el aprendizaje de lo justo y el consiguiente logro de la propia perfección, lo cual les conduce sin demora a la cuestión central de la ética socrática: qué cosa sea el conocerse a sí mismo. Hablando a Alcibíades, Sócrates se sirve del lenguaje. Ahora bien: puesto que es preciso distinguir entre aquel que se sirve de una cosa (el zapatero) y la cosa de que él se sirve (la lezna), y puesto que el hombre se sirve de sus ojos y sus manos, esto es, de su cuerpo, ¿qué es el hombre en realidad? ¿Es el cuerpo, el alma o el conjunto formado por la unión de uno y otra *(synamphóteron)*? No es el cuerpo, porque el cuerpo recibe órdenes y no las da; el cuerpo es «lo otro» en la mezclada realidad de cada hombre, según la cosmología del *Timeo*. Tampoco es el conjunto de alma y cuerpo, porque no participando en el mandato una de sus dos partes, es absolutamente imposible que sea tal conjunto quien ejercita la acción de mandar. El hombre es, pues, el alma, y el alma es el hombre, *psykhé éstin ánthrôpos* [2]. «En consecuencia —dice Sócrates—, atengámonos a esto: cuando tú y yo conversamos, intercambiando palabras, es el alma lo que habla al alma.» «Muy bien», responde Alcibíades. Y Sócrates concluye: «Es justamente lo que hace un instante decíamos: cuando Sócrates habla con Alcibíades intercambiando palabras, no es a tu rostro a aquen habla, sino a Alcibíades mismo. Pero Alcibíades es tu alma» (*Alcib.* 129 b-130 c). Demostración, aclara Sócrates, si no absolutamente rigurosa *(akribós)*, sí satisfactoria o suficiente *(metriôs)*.

Notemos la rapidez y la facilidad con que Sócrates —esto es, Platón— llega a una solución satisfactoria del problema, incluso a través de un camino dialéctico no del todo riguroso: aquello a que él habla y aquello que él oye cuando conversa con Alcibíades es sin duda alguna el alma de su interlocutor. El diálogo consistiría, a la postre, en la mutua y alternante presentación verbal de dos almas humanas, veraces unas veces

[2] Sobre la restricción que la *República* (589 a) establece en esta equivalencia —según tal restricción, solo una parte del alma, la racional, sería verdaderamente «el hombre»—, véase lo que se dice poco más abajo, al glosar la idea paulina del *homo interior.*

y mendaces otras. Es cierto que el alma humana «manda», que es principio individual de actividad; pero la constitución real de ese principio de actividad y gobierno viene a ser tan «natural» o «física» —en definitiva, tan exteriorizable, tan ostensible— como el alma de otro animal cualquiera. En este breve escarceo con el problema del otro, Platón se limita a expresar a la vez, sin gran artificio filosófico, su idea de la condición natural y orgánica de todo el cosmos (Alcibíades y Sócrates, cada uno con su cuerpo y su alma, serían órganos individuales y vivientes de ese «todo») y la convicción prefilosófica del hombre ingenuo de todos los tiempos, para el cual su interlocutor es un hombre real y verdadero, y el diálogo la directa intercomunicación de dos almas mediante palabras y gestos. Nadie entra en el seno de sí mismo tan profundamente como el filósofo, porque el pensamiento filosófico, según Platón, es un silencioso y secreto coloquio del alma consigo misma (*Sof.* 263 e). Es tal el ensimismamiento de los que filosofan —dícese ponderativamente en el *Teeteto*— que «ninguno de ellos sabe de su prójimo ni de su vecino; y no solo de aquello en que los tales se ocupan, pero ni siquiera acerca de si son hombres u otros engendros cualesquiera» (174 b). Trátase, bien se advierte, de una redomada hipérbole de Platón, gran escritor; pero el hecho mismo de elegir la palabra *thrémma* (engendro, bicho, animal) para expresar la índole extraña e indeterminada de la realidad que el abstraído filósofo ve y no acaba de ver, indica muy claramente que ni siquiera en esa situación-límite de la relación interindividual deja el hombre de parecerle un «ser viviente». No: pese a sus retóricas hipérboles, Platón no conoció el menester intelectual que hoy llamamos «problema del otro» [3].

[3] Para vivir realmente el «problema del otro» es preciso sentir *de veras* la peculiar realidad del propio yo, y a esto no llegaron nunca los griegos. Muy lúcidamente lo ha visto Ortega: «Cuando Sócrates propone a los griegos su gran imperativo *Conócete a ti mismo,* pone al descubierto el secreto meridional. Para el alemán no puede valer tal mandamiento; el alemán no conoce bien más que a sí mismo. En vez de un *desideratum,* es para él su realidad auténtica, la primaria experiencia. Pero el griego solo conoce al prójimo —el yo visto desde fuera—, y su yo es, en cierto modo, un tú.

Y tampoco Aristóteles. El hombre es para Aristóteles *zôon politikón.* Haya de traducirse este adjetivo por «social» o por «político» [4], lo importante ahora es que el filósofo de Estagira ve en la «animalidad» el género próximo de la realidad del hombre, y en la «comunalidad» —o en el modo «político» de la misma— su diferencia específica. La individualización del hombre, el hecho primario de que cada hombre sea y parezca ser un individuo, sería el resultado de dos instancias coincidentes: una cualitativa y específica, manifestada externamente por el habla *(lógos)* y por la condición «política» que posee la comunidad *(koinótes)* propia de la naturaleza humana, e internamente constituida por la peculiar actividad *(poíêsis)* del intelecto del hombre o *nous poiêtikós;* y otra cuantitativa e individual, a la cual da expresión el visible, preciso y mensurable contorno material de nuestros cuerpos [5]. El *nous,* que según un célebre texto llega «desde fuera» *(thyrathen)* al embrión *(de gen. anim.* II, 2, 430 b 25), es realidad más bien específica que individual; la individualidad de cada hombre, por tanto, es más bien cuantitativa que cualitativa; y así, aunque Aristóteles dejase la cuestión irresuelta, no puede extrañar que Averroes afirme luego la radical unidad del *nous* de la humanidad entera y lo sitúe en la Luna. Aun provisto de *nous* puro e inmortal, cada hombre sería un retoño de la

Platón no usa apenas, y nunca con énfasis, la palabra *yo.* En su lugar habla de *nosotros.* Es un hombre agoral y de foro» («Kant», *O. C.,* IV, 37). Platón, por lo tanto, no se ensimisma en lo que los filósofos post-cartesianos llaman el yo —en su yo personal—, sino en el alma, que para un moderno es una suerte de «cosificación» del yo. Véase lo que acerca de esto se dice en los capítulos consagrados a Kant, Fichte y Hegel.

[4] Tradúcelo por «social» J. Marías en su edición bilingüe de la *Política* (Madrid, 1951), reconociendo, sin embargo, la condición problemática de esa versión (pág. 267, nota 6). Discrepa de él F. J. Conde *(El hombre, animal político,* Madrid, 1957); el cual, considerando que para Aristóteles la «política» perfecciona la *koinonía* o «comunidad» del hombre, prefiere traducir *zôon politikón* por «animal político». *Zôon politikón* sería algo más alto y cualificado que *zôon koinonikón.*

[5] Véase el libro *Etre et individualité,* de G. Vallin (París, 1959), págs. 22-25.

viviente Naturaleza, y precisamente por serlo puede parecer «individuo» a quienes helénicamente le consideran. Desde estos presupuestos, ¿pudo Aristóteles ver la otredad o alteridad del otro como nosotros la vemos? ¿Pudo existir en su mente el problema intelectual del otro? En lo que atañe a la convivencia humana, la única «otredad» que preocupa a Aristóteles es la que a sus ojos existe entre los hombres que «por naturaleza», *katà physin*, son típicamente distintos entre sí, como el varón y la mujer, el griego y el bárbaro, el señor y el esclavo *(Pol.* I, 2, 1252 b). Algo, en suma, radicalmente distinto de nuestro problema del otro; algo, además —salvo en el caso de la diferencia natural o psicofisiológica entre la mujer y el varón—, de ningún modo admisible para una mente actual. Para nosotros, directa o indirectamente influidos por la visión cristiana de la humanidad, el bárbaro o «primitivo» es en cuanto individuo *otro hombre*, en modo alguno *otra cosa*.

Solo con el cristianismo, en efecto, podrá existir un problema del otro [6]. Consideremos sumariamente las novedades cualitativas que desde el punto de vista de ese problema —primero en el orden de la creencia, luego en el orden de la teoría— trajo consigo la visión cristiana del hombre. Según la doctrina neotestamentaria, el ser humano posee una intimidad moral, un íntimo centro de imputación del pecado y el merecimiento. No solo con su conducta puede pecar —y por tanto merecer— el hombre, también puede pecar y merecer «en su corazón» (*Mt.* V, 21-28). Lo cual equivale a sostener que lo moral y religiosamente decisivo en la realidad de cada individuo humano es esa secreta y libre intimidad suya o, como luego se dirá, su «hombre interior». Es cierto que Platón había hablado muy expresamente de un *entòs ánthrôpos* u «hombre interior» (*Rep.* IX, 12, 589 a). Pero con estas palabras no se

[6] La peculiar actitud del pueblo de Israel ante el problema del otro será considerada en la tercera parte de este libro. Apenas será necesario indicar que lo más esencial del pensamiento antropológico de Israel (creación del hombre *ex nihilo* y a imagen y semejanza de Dios) pasó al acervo doctrinal del cristianismo, y con este a la cultura que luego llamaremos «occidental».

refería el filósofo a ningún «centro moral» de nuestro ser, sino a la parte racional y más específicamente «humana» del alma, por oposición a sus partes «leonina» o irascible y «policefálica» o concupiscible. Bien distinto es el sentido de la expresión «hombre interior» *(esô ánthrôpos)* en los textos de San Pablo. Nombra así el Apóstol la dimensión del hombre por la cual este «se complace en la ley de Dios» (*Rom.* VII, 22), el ápice de la realidad individual en que el Espíritu Santo fortalece al hombre (*Ef.* III, 16), la fontanal intimidad en que el cristiano puede renovarse de día en día, aunque su «hombre exterior» —su cuerpo y su psique— día a día se desmorone (*II Cor.* IV, 16). Para Platón, el «hombre interior» es la «mente», el *nous;* para San Pablo, en cambio, es el «espíritu de la mente» o *pneuma tou nóos*, aquella secreta zona de nosotros que por obra del Espíritu Santo puede renovarse y renovarnos (*Efesios* IV, 23). La intimidad del hombre —lo que en él es *homo interior*— no es para el cristiano solo psicológica y moral, es también soteriológica y metafísica.

La consistencia propia de ese «hombre interior» paulino viene expresada por las palabras del Génesis en que la antropología cristiana tiene su fundamento: aquellas en que se nos dice que Dios hizo al hombre «a su imagen y semejanza» (*I*, 26-27). Para el cristiano, el hombre es imagen y semejanza de Dios. Y puesto que Dios es espíritu puro, trascendente al mundo por El creado, resulta que la intimidad del hombre —aquello por lo cual este puede comunicarse realmente con Dios y renovarse, pese al cotidiano desmoronamiento de su cuerpo y su psique— es algo que de algún modo trasciende el mundo creado y le es constitutivamente superior. Trátase, según el pensamiento evangélico y paulino, de ese centro de la realidad de cada hombre a que deben imputarse sus pecados personales —«Yo hago el mal que odio» dice por todos los hombres San Pablo (*Rom.* VII, 15)— y que, sin embargo, no pecaría si actuase conforme a lo más íntimo y propio de su constitución cuasidivina; lo que en nosotros ama la ley, a pesar de no cumplirla (VII, 16), y nos permite decir con verdad: «No soy yo quien obró aquello (el mal obrado); quien obró es el pecado que habita en mí» (VII, 17 y 20). Tremendo, so-

brecogedor misterio: siendo en su intimidad imagen y semejanza de Dios, cuya infinita realidad es esencialmente impecable, el hombre puede cometer pecado y lo comete de hecho.

Tanto más sobrecoge el misterio de la intimidad humana, cuanto que la realidad del hombre, como todas las que integran la creación, fue sacada por Dios de la nada, *ex nihilo*: «de la nada hizo Dios el género humano», dícese ya en el Libro de los Macabeos (*II Mac.* VII, 28). Sacada del abismo sin nombre de la nihilidad, la realidad de cada hombre muestra ser imagen y semejanza de Dios en cuanto posee una intimidad transmundana, libre y responsable, tan capaz de deificarse comunicándose con su Creador, como de envilecerse y caer en pecado [7]. Desde que el cristianismo tuvo existencia histórica, así se vieron a sí mismos los cristianos y así vieron a los demás hombres. Algo muy fundamental y nuevo había acaecido en orden al sentimiento y a la teoría de la hombredad.

Para un pensador griego, llamárase Platón, Aristóteles, Zenón o Poseidonio, el otro hombre era un retoño viviente e individual de la común y originaria madre Naturaleza; un ser vivo, por tanto, muy poco, solo accidentalmente «otro» respecto de él, salvo en el caso del bárbaro y el esclavo. Para un cristiano, en cambio, el otro hombre constituye siempre una realidad emergente de la nada, en cuyo centro cuasidivino se mezclan misteriosa y enigmáticamente la capacidad para la deificación y la capacidad para el empecatamiento. «No conozco lo que hago, pues no hago el bien que quiero, sino el mal que odio», dice y repite San Pablo (*Rom.* VII, 15 y 16). Quien así habla de sí mismo, ¿qué deberá decir de los hombres que no son él? Ese «no conozco» ¿no tendrá entonces una razón de ser mil veces más fuerte? Quien no llega a entenderse a sí mismo —*quod enim operor non intelligo*, dice el texto latino— ¿cómo podrá entender y conocer a los demás? Virtualmente al menos, el problema del otro nace a la historia con la vigencia social del cristianismo. Con muy sutil sensibilidad poética lo vio y lo expresó nuestro Antonio Machado:

Enseña el Cristo: a tu prójimo
amarás como a ti mismo,
mas nunca olvides que es otro.

El otro hombre *puede y debe ser prójimo* para el cristiano. Ya veremos lo que esto significa. Pero previamente a ese poder y deber ser —y por tanto consecutivamente a ellos—, el otro hombre, para el cristiano, *es otro*. Un hecho religioso y metafísico que va a tener incalculables consecuencias en la ulterior historia de la convivencia humana.

Quiero, sin embargo, repetir y subrayar el adverbio *virtualmente*, porque solo así nace con el cristianismo el problema del otro, esa curiosa necesidad intelectual de dar razón suficiente de la convivencia con otras personas. Para que el planteamiento de tal problema sea real y efectivo —con otras palabras: para que los hombres lleguen a ser plenamente conscientes de él— habrán de acaecer en el mundo cristiano varios sucesos importantes. Por lo menos, cuatro.

Uno de orden religioso, la paulatina *secularización de la existencia* del hombre occidental durante la Baja Edad Media y el Renacimiento. Hasta el siglo XIII, el cristiano ve la realidad del mundo como transida de Dios. La presencia de Dios en el seno de la realidad por Él creada y sostenida sería inmediatamente eficaz: baste recordar la doctrina agustiniana de los *vestigia Trinitatis* o, ya en orden a nuestro problema, la sumaria teoría del mismo San Agustín acerca del conocimiento de la intimidad ajena (*Conf.* X). Fiel a su cristiano y paulino modo de entender la perfección del hombre —*Noli foras ire..., in interiore homine habitat veritas* (*De vera relig.* c. 39, n. 72)—, San Agustín vive con cierta explicitud el problema del otro. En la tercera parte de este libro veremos cómo lo vive y cómo llega a resolverlo. Ahora solo me importa subrayar que la solución agustiniana recurre de modo muy inmediato al amor

[7] Platón, es bien sabido, había hablado de una *homoiôsis theô* o «asimilación a Dios» como meta suprema de la actividad del hombre (*Teet.* 176 b). Pero la idea platónica de tal «asimilación» —correspondiente a su idea de Dios y del hombre— era y tenía que ser cualitativamente distinta de la que el cristiano expresará con la palabra «deificación».

sacro del hombre a su prójimo. Un divinamente humar «amor en Dios» es el recurso que permitiría al hombre franquear intelectualmente la íntima y metafísica otredad del otro. Y aunque con su decisiva doctrina de las «causas segundas» Santo Tomás hace mucho menos inmediata la acción de Dios sobre la realidad creada, lo mismo cabe decir del pensamiento tomista acerca de la relación entre un hombre y los demás: «Dios es la razón del amar al prójimo *(ratio diligendi proximum)*, pues no a otra cosa sino a Dios amamos por caridad en el prójimo» *(Summa theol.* I-II q. 103, a. 3). Esto es lo que de veras importa a Santo Tomás, aunque, como él mismo cautamente añade, haya «otras amistades diferentes de la caridad, según las varias razones por las cuales los hombres se aman». Pero desde que en la mentalidad del Occidente cobra cuerpo esa doctrina de las causas segundas, la importancia de la realidad creada no deja de crecer a los ojos del cristiano. Son las causas segundas, se pensará, las que tienen en sí mismas su propia razón de ser y de obrar. Lejos ya del mundo que El ha creado y sostiene, Dios, en efecto, ya no es para el cristiano «razón», sino voluntad y libertad creadoras, omnipotentes e infinitas; la razón parece ser cosa de tejas abajo, facultad meramente humana. Pues bien: tan pronto como el hombre, con su humana y secularizada razón, se vea en el trance de justificar intelectualmente la realidad y el conocimiento de los demás hombres —esos entes creados cuya intimidad psicológica, moral y metafísica ha descubierto a todos el cristianismo—, tan pronto como eso acaezca, habrá nacido de hecho el problema del otro.

Paralelo a la secularización de la existencia y estrechamente conexo con ella, otro suceso, este de orden filosófico, va a condicionar el nacimiento del problema que nos ocupa: el *auge histórico del nominalismo* durante los siglos XIV y XV. Cualquiera que sea su situación histórica, el pensador lo es manejando inmediatamente sus ideas y conceptos; cambia, sin embargo, de una situación a otra el juicio acerca de la relación entre tales ideas y conceptos y la realidad *de* que son. Yo pienso en el caballo mediante mi idea *del* caballo. El pensamiento, y aun la sustantividad entera del hombre, afirma Zubiri, tienen

carácter genitivo: pensar es pensar *de* [8]. Pero ¿en qué consiste ese *de*? ¿Qué relación hay entre mi concepto del caballo —concepto expresable mediante palabras— y la realidad con tal término nombrada? Negando toda realidad extramental a los conceptos universales, genéricos o específicos, el nominalismo trueca en convencional y simbólico el nexo entre el pensamiento y la cosa pensada; con lo cual el pensador deja de tratar intelectualmente con las cosas reales que sus sentidos perciben (porque esas cosas son sustancias individuales, y «lo individual es inefable»), y maneja tan solo los símbolos que en su personal contacto con ellas va creando su mente. En su relación con un hombre de carne y hueso, el realista se ve en un fuerte trance intelectual, porque debe dar razón de la individualidad de ese hombre; su problema no consiste en entender que la realidad por él percibida es *un* hombre, sino en concebir que esa realidad sea *tal* hombre. Así se configura la versión realista del problema del otro. El nominalista, en cambio, se sentirá mentalmente obligado a preguntarse cómo puede ser hombre real, hombre *in genere*, aquel individuo concreto que ante él habla y se mueve. Tal es el extremado, radical planteamiento del problema del otro a que el nominalismo inexorablemente conduce. Pronto demostraré que no hay la menor hipérbole en este aserto mío.

La creciente importancia histórica y metafísica de la individualidad y la resuelta atribución de un *carácter cualitativo al principio de individuación* constituyen el tercero de los sucesos aludidos. El hombre con quien me encuentro es para mí un individuo; de esto no me es posible dudar. Pero ¿en qué consiste realmente esa individualidad? ¿Cómo se halla constituida? La Baja Edad Media y el orto del mundo moderno traen consigo una creciente curiosidad por lo individual, y más cuando se trata del hombre. En el arte es notorio el tránsito desde la isocefalia de los retablos medievales a la minuciosa individualización de la efigie humana en los maestros renacentistas del retrato, llámense Piero della Francesca, Antonello de Messina, Holbein o Durero. En la historiografía

[8] *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid, 1944), pág. 299. En lo sucesivo, *NHD.*

sorprende el rápido auge de la biografía secular: bastará mencionar las *Vite* de Vasari. En moral, el casuismo y el probabilismo matizan cada vez más la regla general. En medicina, la historia clínica deja de ser *consilium* genérico —en la medida en que el relato de una historia clínica pueda serlo— y se convierte en animada *observatio* de un caso singular [9]. «El hombre —escribe Burckhardt en su clásica descripción de la cultura del Renacimiento— llega a ser *individuo* espiritual y como tal se reconoce.» Pues bien; a la vez que ese proceso se inicia y avanza, cambia también la manera de entender la individuación. A la idea tomista de una individuación por la materia o cuantitativa *(materia quantitate signata)* sigue la doctrina de Escoto, según la cual el *principium individuationis* es también formal o cualitativo: a Sócrates, por ejemplo, no solo le individualiza su cuerpo, mas también cierta *socratitas*, la forma socrática de su «hecceidad»; y tras las sutiles distinciones de Escoto vendrá la expeditiva tesis de los nominalistas (Ockam, Durando), para quienes el principio de individuación es una hipótesis inútil, porque toda sustancia creada es individual por sí misma, sin necesidad de un principio a ella sobreañadido. He aquí un individuo humano: Juan, Pedro o Diego. La exquisita individualidad de su figura, sus talentos y su conducta debe ser y es siempre inmediatamente atribuida a su cuerpo. Mas también debe serlo a su alma, y aquí viene el verdadero problema. La individual peculiaridad de esa alma, ¿es solo accidental, como pensaron Durando, Domingo de Soto, Toledo, Fonseca y los Conimbricenses, o es por el contrario sustancial y *ex creatione*, como habían pensado Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo, parece más tarde afirmar Santo Tomás y decididamente sostendrán Capreolo, Cayetano, Báñez y Suárez? Y si es sustancial y específica la distinción entre las diversas almas individuales, ¿qué papel desempeña el cuerpo en la operación de determinarla? ¿Es la peculiar complexión del cuerpo la que exige un alma individualizada *ex creatione*? [10] El otro hombre que yo tengo ante mí, ¿es otro por ser individuo, o es individuo por ser otro? ¿Qué relación existe entre la individualidad y la alteridad de su alma, y más cuando a esa individualidad se la juzga sustancial y cualitativa? Como se ve, también la disputa en torno al principio de individuación condiciona de algún modo la aparición del problema del otro.

El cuarto de los sucesos a que me vengo refiriendo es a la vez filosófico y social. Consiste, en efecto, en el descubrimiento de la *soledad del hombre en el mundo*. Atenido a su propio pensamiento racional, un pensamiento que de la realidad del mundo solo cree obtener los símbolos que permiten manejarla humanamente; recluido cada vez más en sí mismo, incapaz de llegar a Dios por medio de su razón, el pensador de la Baja Edad Media queda metafísicamente solo. «Solo ahora, sin mundo y sin Dios, el hombre —ha escrito Zubiri— se ve forzado a rehacer el camino de la filosofía, apoyado en la realidad substante de su propia razón: es el orto del mundo moderno. Alejada de Dios y de las cosas, en posesión tan solo de sí misma, la razón tiene que hallar en su seno los móviles y los órganos que le permitan llegar al mundo y a Dios» [11]. El sentimiento primario del hombre moderno consciente de su propia situación es, pues, su radical soledad. Y esta, como he dicho, no es solo metafísica, es también social. La sociedad estamental de la Edad Media, con sus firmes órdenes cuasinaturales, se disuelve en individuos que por sí solos, con su *virtù* y su *fortuna* propias, hacen su vida en concurrencia con los demás [12]. El pensador típico de la Edad Media vive en

[9] Véase mi libro *La historia clínica* (Madrid, 1950).

[10] Puede leerse una buena exposición del problema filosófico de la distinción individual de las almas en la «Introducción» del P. Úbeda Purkiss, O. P., al «Tratado del hombre» de la edición bilingüe de la *Summa theologica* de Santo Tomás en la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1959).

[11] *NHD*, 49.

[12] «Ese modo de pensar —escribe Ortega, aludiendo a la doctrina de las formas sustanciales— obliga a interpretar análogamente lo social: la sociedad está compuesta de rangos indestructibles. Hay los reyes, los nobles, los guerreros, los sacerdotes, los campesinos, los comerciantes, los artesanos. Todo esto lo hay y lo habrá siempre, sin remedio, indestructiblemente... Como habrá la prostituta y el criminal» *(O. C.*, V, 159). Véase también «Kultursoziologie des Mittelalters» y «Kultursoziologie der Renaissance», de A. von Mar-

comunidad. En contraste con él, los hombres que filosóficamente inician la cultura moderna (Nicolás de Cusa, Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes, Spinoza) suelen vivir aislados y solitarios [13]. Bajo la gaya pompa social de la más tardía Edad Media y el Renacimiento, soledad de soledades y todo soledad [14]. Dos siglos antes de que fuese patente y rigurosamente formulado, había nacido en las almas europeas el problema del otro.

No debo estudiar aquí cómo la razón humana se esforzó por llegar a Dios desde su radical soledad, ni cómo, mediante la *scienza nuova*, ha tratado de conocer el mundo cósmico y lo ha dominado técnicamente con creciente eficacia. Me limitaré a indagar cómo el hombre moderno, solo consigo mismo en el mundo de los hombres, ha procurado dar razón intelectual del otro y conquistar la compañía que la convivencia otorga al solitario. Tal será el contenido de la primera parte de este libro: «El otro como otro yo». En su parte segunda —«Nosotros, tú y yo»— expondré sinópticamente el decisivo giro que el planteamiento del problema del otro ha experimentado en nuestro siglo. Lo cual me permitirá acceder con documentación suficiente a la tercera parte —«Otredad y projimidad»—, y construir en ella una visión a la vez personal y comprensiva de este hondo problema metafísico, antropológico y sociológico que es la convivencia de los hombres entre sí.

tin, en el *Handwörterbuch der Soziologie* dirig. por A. Vierkandt (Stuttgart, 1931, págs. 370-390 y 495-510). La estructura social de la Edad Media y su transformación durante los siglos ulteriores a ella han sido muy bien expuestas por E. Gómez Arboleya en *Historia de la estructura y del pensamiento social* (Madrid, 1957).

[13] Véase Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Leipzig, 1926), pág. 98.

[14] Un cambio en la rotulación de sus calles hizo aparecer pocos años atrás en las blancas paredes de Cádiz esta leyenda: «Calle de la Soledad Moderna.» Sin proponérselo, los ediles gaditanos actuaron entonces como historiadores de la cultura, y aún como metafísicos.

Primera parte

El otro como otro yo

Solo consigo mismo, el hombre moderno se ha visto en el trance de encontrar en su propia realidad individual los móviles y los órganos de su conquista del otro. En su propia realidad individual: tal es el problema. «He querido —escribirá Descartes— poner en evidencia las verdaderas riquezas de nuestras almas, alumbrando en cada uno los medios de encontrar en sí mismo y sin tomar en préstamo nada de otro toda la ciencia que le es necesaria» [1]. Recluido en mi propia realidad y con la ayuda de un método idóneo, lograré descubrir y utilizar en beneficio mío *les trésors de mon esprit*. Pero en esa viviente soledad mía, ¿cuál es para mí mi realidad más propia? Parece que esta interrogación solo puede tener una respuesta, la respuesta que dice: «Yo». Para mí, esto que llamo *yo* —la palabra que empleo para nombrar el sujeto de todas mis actividades personales: yo pienso, yo hablo, yo ando, yo como—, parece ser la realidad más primaria e inmediata; por lo menos, tal ha sido el sentir de los hombres de Occidente durante tres siglos. Dejemos para la segunda parte del libro la crítica de tal parecer; conformémonos aquí afirmando el hecho de esa trisecular vigencia y distinguiendo las principales vicisitudes que la intelección del *yo* ha ido sufriendo desde los decenios centrales del siglo XVII hasta los primeros lustros del siglo XX. Ese *yo* fundamental y primario ha sido, en efecto, realidades muy diferentes entre sí: cosa pensante, instinto vital, sentimiento, voluntad moral, espíritu subjetivo, centro creador y proyectivo, conciencia pura [2]. Sucesivamente

[1] *Oeuvres*, ed. de Adam y Tannery, X, 373.
[2] Con el correr de la Edad Moderna, «el yo —escribe Ortega— ha sido favorecido por el más sorprendente cambio de fortuna. Como

instalado en cada una de esas interpretaciones, el hombre moderno ha ido inventando otros tantos recursos intelectuales para concebir y explicar su personal convivencia con el otro. A la peculiar realidad del otro —esa por la cual todo hombre puede prestar amistosa, tediosa o adversa compañía a quien directamente le trata— se la ha pretendido descubrir y afirmar mediante la razón discursiva, el instinto de vinculación social, la operación del sentimiento, la actividad moral, la dialéctica del espíritu, la dialéctica de la naturaleza, la invención proyectiva y la reflexión fenomenológica. De ahí el desglosamiento de esta primera parte en seis capítulos sucesivos:

I. El problema del otro en el seno de la razón solitaria: Descartes.
II. El otro como objeto de un yo instintivo o sentimental: la psicología inglesa.
III. El otro como término de la actividad moral del yo: Kant, Fichte y Münsterberg.
IV. El otro en la dialéctica del espíritu subjetivo y en la dialéctica de la naturaleza: de Hegel a Marx.
V. El otro como invención del yo: Dilthey, Lipps y Unamuno.
VI. El otro en la reflexión fenomenológica: Husserl.

en las consejas de Oriente, el que era mendigo se despierta príncipe. Leibniz se atreve a llamar al hombre *un petit Dieu*. Kant hace del yo el sumo legislador de la naturaleza. Y Fichte, desmesurado como siempre, no se contentará con menos que con decir: el Yo es todo» *(O. C.*, II, 392).

Capítulo I

El problema del otro en el seno de la razón solitaria: Descartes

Para entender con alguna precisión el pensamiento de Descartes acerca de la realidad y el conocimiento del otro, partamos de sus dos textos más decisivos. El primero se halla en las *Meditaciones* y dice así: «Si por azar miro desde una ventana los hombres que pasan por la calle, a la vista de ellos no dejo de decir que son hombres...; y no obstante, ¿qué veo yo desde mi ventana, sino sombreros y capas, que pueden cubrir espectros u hombres fingidos que no se mueven sino por resortes? Pero yo juzgo que son verdaderos hombres, y así comprendo, por la sola capacidad de juicio de mi espíritu, lo que con mis ojos creía ver» [1]. Los sentidos engañan respecto a la realidad y la identidad de lo que por ellos percibimos; solo el juicio de nuestra mente puede darnos —y no siempre— certidumbre satisfactoria. Veo un trozo de cera y más tarde vuelvo a verlo. En mi segunda percepción, ¿veo *la misma* cera? «Es la misma cera», dice en tal caso nuestro lenguaje habitual. Pero, en rigor, lo único cierto es que yo juzgo que eso que yo veo es la misma cera que antes vi. Con mis ojos creo ver un hombre; con mi mente juzgo que ese bulto que veo es un hombre, y gracias a este juicio puedo gozar

[1] «Méditation séconde», *Oeuvres*, ed. de Adam y Tannery, IX, 25.

tranquilamente de su compañía. Tal es la doctrina de Descartes.

El segundo texto, más explícito, procede del *Discurso del método;* y aunque extenso, vale la pena citarlo en su integridad: «Si hubiese máquinas que tuviesen los órganos y la figura de un mono o de otro animal cualquiera desprovisto de razón, no dispondríamos de medio alguno para reconocer que aquellas máquinas no son en todo de igual naturaleza que estos animales; mientras que si las hubiera que se asemejasen a nuestros cuerpos e imitasen nuestras acciones cuanto moralmente fuese posible, siempre tendríamos dos medios muy ciertos para reconocer que no por eso serían hombres verdaderos; y es el primero que nunca podrían hacer uso de palabras y otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar nuestros pensamientos a los demás; pues si bien se puede concebir una máquina de tal modo hecha que profiera palabras, y hasta que las profiera a propósito de acciones corporales que causen alguna alteración en sus órganos, como que ella pregunte lo que se le quiere decir cuando se la toca en tal paraje, o que grite que se la hace daño, si se la toca en otro, sin embargo, no se concibe que ordene en varios modos las palabras para responder el sentido de todo lo que se diga en su presencia, como pueden hacerlo hasta los hombres más estúpidos; y es el segundo que, aun cuando hicieran varias cosas tan bien y acaso mejor que ninguno de nosotros, no dejarían de fallar en otras, por donde se descubriría que no obran por conocimiento, sino tan solo por la disposición de sus órganos; pues mientras que la razón es un instrumento universal que puede servir en todo género de coyunturas, esos órganos, en cambio, necesitan una particular disposición para cada acción particular; de lo cual se desprende que es moralmente imposible que en una máquina haya un número suficiente para hacerla obrar en todas las incidencias de la vida del mundo como nuestra razón nos hace obrar» [2]. Hay ciertamente animales capaces de proferir palabras, como las urracas y los loros, mas no de hablar, esto es, «dar fe de que piensan lo que dicen»; y hay, por otra parte, hombres privados de los órganos que permiten hablar, como los sordomudos, y capaces sin embargo de inventar signos con que suplen el lenguaje oral que les falta.

[2] *Oeuvres,* V, 56-57.

El bulto material que tengo ante mí y que me parece ser un hombre puede ser tan solo un muñeco mecánico, como aquel «hombre de palo» que Juanelo Turriano hacía andar por las calles de Toledo, o un *robot*, como decimos hoy. No obstante, la «capacidad de juicio de mi espíritu» me hace comprender que ese bulto semoviente es un hombre real y verdadero. ¿Cómo? Un examen detenido de esos dos reveladores textos permite ordenar la respuesta cartesiana en varios puntos sucesivos.

I. Frente al bulto material con apariencia de hombre, Descartes comienza poniendo en duda la condición humana de eso que él ve: no es físicamente imposible que lo que parece ser un hombre sea en realidad una máquina de apariencia falaz. Fiel a su método, el filósofo empieza por dudar de todo lo que en rigor puede dudarse. Pero en este caso concreto, ¿cuáles son el contenido y la estructura de esa duda?

Este resuelto poner en litigio la real hombredad del cuerpo visto tiene —y no puede no tener, porque siempre se duda *desde* algo anterior al dudar mismo— un primario punto de apoyo: la previa instalalación de la existencia en el yo pensante como única realidad verdaderamente cierta e indubitable. Mientras pienso, yo sé que soy, que existo. Todo lo demás me es dudoso, incluso la realidad de mi cuerpo. Descartes, en efecto, dice ser capaz de concebir su existencia solitaria y pensante incluso *s'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps* [3]. No nos detengamos ahora examinando la licitud de esta inicial hipótesis; conformémonos con reiterar frente a ella lo que ya es sentencia tópica del pensamiento actual: que para mí, pensar es siempre «pensar *de*» y existir es «existir *con*». En el orden de mi propia y humana realidad, la hipótesis de un pensamiento metafísicamente solo consigo mismo constituye un imposible metafísico. Lo cual —y esto es lo que

[3] «Méditation séconde», *Oeuvres,* IX, 19.

ahora importa— revela el artificio mental de la segunda operación que ejecuta el pensamiento antropológico cartesiano; artificio consistente en considerar al cuerpo propio como una cosa, *res*, cuya existencia tiene que ser inferida desde el yo pensante y es en principio ajena a la actividad más propia de ese yo. «Yo me consideraba en primer término —escribe Descartes— como poseedor de un rostro, de unas manos, de unos brazos, y de toda esta máquina compuesta de hueso y carne, tal como aparece en el cadáver, a la cual designaba con el nombre de cuerpo» [4]. Para el filósofo Descartes, su cuerpo es ante todo lo que él ve cuando exteriormente se mira a sí mismo, más aún, lo que se diseca en el anfiteatro anatómico, esa *machine composée d'os et de chair* cuya estructura ha hecho conocer Vesalio y cuyo movimiento espacial tan agudamente está investigando William Harvey. No podía ser de otro modo: para un yo pensante que así aísla y sustantiva su propio pensamiento, el cuerpo propio es en principio un flexible cadáver adosado a la *res cogitans*. Pero ahí está el verdadero problema: mi cuerpo ¿es para mí *en principio* una estructura material, un hipotético cadáver perceptible y movible?

El previo y fundamental artificio de la mente cartesiana aparece con nitidez en una reveladora confesión autobiográfica del filósofo a la princesa Isabel. El alma, le dice, no se concibe a sí misma más que por el entendimiento puro; el cuerpo, conjunto de figuras y movimientos, es a su vez concebido por el entendimiento ayudado por la imaginación geométrica; y las cosas tocantes a la unión del alma y el cuerpo, oscuras para el entendimiento y la imaginación, son claramente conocidas por los sentidos: «usando solamente de la vida y de las conversaciones ordinarias, y absteniéndose de meditar y de estudiar las cosas que ejercitan la imaginación» es como «se aprende a concebir la unión del alma y el cuerpo». Ahora bien: Descartes declara a Isabel con sabia y meditada ingenuidad que él solo consagra al ejercicio de la imaginación —al cual también pertenecen las «conversaciones serias»— muy pocas horas del día, y muy pocas horas por año a los pensamientos que ocupan el entendimiento solo; todo el tiempo restante lo dedica *au relâche des sens et au repos de l'esprit*. Lo cual equivale a decir que él, el hombre Renato Descartes, vive casi siempre su cuerpo de un modo muy distinto del que *reflexiva y secundariamente* le brindan la imaginación y el entendimiento, y experimenta «en sí mismo sin filosofar» que él es «una sola persona que tiene conjuntamente un cuerpo y un pensamiento» [5]. Yo me concibo *tout entier*, dice una carta suya al P. Mesland [6]. Es bien patente la discrepancia entre el «hombre Descartes» y el «filósofo Descartes» en la consideración de su propio cuerpo, y también el carácter mucho más inmediato y primario de la vivencia del «hombre» respecto del juicio del «filósofo», así como la condición excepcional, artificiosa y violenta de este respecto de aquella. Mi cuerpo es para mí mi cadáver —un cadáver cuyas partes se mueven en el espacio— solo cuando yo he forzado y roto mentalmente mi inmediata relación con él. En el razonamiento de Sócrates ante Alcibíades, Platón —el «filósofo» Platón— *organifica* la lezna, hace de esta un órgano corporal y viviente; en suma, la *naturaliza*. En el razonamiento cartesiano, el «filósofo» Descartes *cosifica* su propio cuerpo, lo reduce metódicamente a máquina; en suma, lo trueca en artefacto, lo *desnaturaliza*. Dos modos contrapuestos de hacer filosofía falseando mentalmente la realidad; y a la vez dos modos inicialmente viciosos de enfrentarse intelectualmente con la realidad del otro.

II. Sigamos contemplando el proceder del filósofo Descartes. Instalado en la intimidad de su yo pensante —mejor dicho: concibiendo su intimidad personal como puro yo pensante—, Descartes imagina a su cuerpo como pura extensión geométrica y maquinal, y duda de que exista realmente un mundo exterior a él. ¿Cómo se enfrentará con los objetos de ese mundo exterior que solemos llamar «hombres»? Por lo pronto, dudando de que esos objetos sean reales; y una vez resuelta afirmativamente esa duda acerca de su exterior reali-

[4] *Ibidem*, 20.

[5] «A Isabel», 28-VI-1643, *Oeuvres*, III, 692.
[6] «A Mesland», 9-II-1645, *Oeuvres*, IV, 168.

dad, considerándoles según su más inmediata apariencia —según su condición de «cuerpos semovientes»— y viéndoles mentalmente conforme a su idea filosófica de lo que un cuerpo es. *La duda del filósofo Descartes acerca de la real hombredad de los hombres que pasan ante su ventana es en rigor el resultado de contemplar al otro abstrayendo el cuerpo en cuanto cuerpo —más aún: en cuanto cuerpo cartesianamente concebido— de la total realidad que sus sentidos le hacen percibir.* El no está solo porque dude de la condición humana de los hombres con quienes se encuentra; al contrario, duda de esa humana condición porque estaba solo consigo mismo y concebía como puro espíritu pensante su personal mismidad. La soledad en que el nominalismo había sumido al hombre —*solus recedo*, dice una vez Descartes— se convierte ahora en punto de partida. Pero quien tan previa y radicalmente dice *solus recedo* ¿podrá luego dejar de decir *solus procedo*?

He aquí a Descartes contemplando filosóficamente el mundo exterior a él y diputando por «cuerpos semovientes» a los bultos humanos que en ese mundo descubre. ¿Y los animales? Ellos, ¿no son también «cuerpos semovientes»? Sin duda. En principio, y salvo lo que un ulterior examen nos enseñe, los animales con que me encuentro y los hombres que veo son perfectamente equiparables entre sí. Antes que «cuerpos expresivos» —bultos que *me dicen* algo, y que específica y primariamente difieren unos de otros por la peculiar índole de eso que *me dicen*—, unos y otros son para mí, lo repetiré, «cuerpos semovientes», realidades corpóreas que sin impulsión externa aparente se desplazan en el espacio. Lo cual, también en principio, equipara a los unos y a los otros con posibles artefactos mecánicos dotados por su constructor de figura antropoide o zooide.

Cuerpos que se mueven. Pero ¿a qué se debe su movimiento? ¿A la impulsión invisible de un resorte mecánico más o menos complejo? ¿A la voluntad de un espíritu semejante al mío y como él libre y pensante? El movimiento que yo veo en el cuerpo semoviente, ¿será, como el de mis brazos y mis piernas, la consecuencia de una orden que en su interior haya dado un yo pensante? Puede ser. Por un lado, tiendo a

atribuir pensamientos a los animales, porque creo discernir semejanzas entre sus cuerpos y mi cuerpo, entre sus acciones y las mías [7]. Por otro, no sé en principio si las bestias piensan o no; solo llegaré a descubrirlo cuando, «examinando sus operaciones, ascienda de los efectos a las causas» [8] y haya sido capaz de averiguar si «la arquitectura de sus miembros» permite o no permite dar una explicación mecánica de esas operaciones [9]. Para salir de dudas, ¿necesitaré entonces someter a una disección fina —*en décrivant par le menu*— a todo bicho viviente con que en mi camino tropiece? Menos cruel y más expeditivo, Descartes resuelve tan desazonante aporía intelectual mediante el recurso de una doble ficción: imagina por una parte la situación de un hombre educado en una sociedad humana exenta de animales, y se pone, por otra, en el caso de quien ante un bulto semoviente dotado de figura humana tuviese que decidir si ese bulto es un artefacto mecánico o un hombre real y verdadero.

Antes de que Defoe imaginase su Robinson, Descartes finge un contra-Robinson. Al Robinson de Defoe le rodea una naturaleza exenta de hombres; en diametral contraste con él, el contra-Robinson cartesiano vive en una sociedad humana exenta de animales. Pues bien, dice Descartes, supongamos que este hombre, «habiéndose entregado con ahínco al estudio de la mecánica, hubiese fabricado o ayudado a fabricar varios autómatas, de los cuales unos tuvieran la figura de un hombre, otros la de un caballo, otros la de un perro, otros la de un pájaro, etc., y que caminasen, comiesen y respirasen; que imitasen, en suma, en cuanto fuese posible, todas las acciones de los animales con quienes tuviesen semejanza, sin omitir ni siquiera los signos de que nos servimos para dar testimonio de nuestras pasiones, como gritar cuando se les golpease, huir cuando se hiciese gran ruido en torno a ellos, etc.». Circundado por hombres verdaderos y por autómatas antropoides y zooides, ese hombre se vería necesariamente en una delicada dificultad intelectual y podría verse en otra. Veríase,

[7] «A Morus», 5-II-1645, *Oeuvres,* V, 276-277.
[8] «Respuestas quintas», II, VII, *Oeuvres,* IX.
[9] «Al P. Gibieuf», 19-I-1642, *Oeuvres,* III, 479.

en efecto, en el trance de tener que distinguir los autómatas antropoides de los hombres reales; podría verse, por añadidura, en el de discernir los autómatas zooides de los verdaderos animales, si uno de estos penetrase por azar en el seno de aquella sociedad azoica y llegase a moverse ante sus ojos. Puesto en el primer caso, nuestro hombre, piensa Descartes, resolvería cartesianamente su problema mediante las dos reglas que indica el *Discurso del método* y más arriba fueron transcritas. No tardaré en comentarlas. ¿Triunfaría con la misma facilidad en la segunda coyuntura? ¿Sería capaz de distinguir el autómata zooide del verdadero animal, el caballo mecánico del caballo de carne y hueso? Los distinguiría, ciertamente, porque las obras de Dios y la naturaleza son más finas y complejas que los artificios de los hombres; pero en opinión de Descartes, «no hay duda ninguna de que este hombre, viendo los animales que hay entre nosotros —es decir, los animales *naturales*—, y observando en sus acciones las dos mismas cosas que las hacen diferentes de las nuestras, y que él estaría habituado a observar en sus autómatas, no juzgaría haber en ellos ningún verdadero sentimiento, ni ninguna verdadera pasión, como en nosotros, sino tan solo que serían autómatas compuestos por la naturaleza, y por tanto más acabados que ninguno de los que anteriormente él mismo había hecho» [10]. Así como Robinson Crusoe, sin hombres en torno a sí, hominizaba en cierto modo a su loro —trataba con él como si el loro fuese un hombre—, el contra-Robinson de Descartes llegaría a pensar que los animales son máquinas, y llegando el caso les trataría como el cartesiano Malebranche a la perra preñada que una vez penetró en su cámara [11].

[10] «A***», marzo de 1638, *Oeuvres,* II, 41 y sigs.

[11] Cuenta Fontenelle que visitando en su juventud a Malebranche entró en la habitación una perra preñada que había en la casa. Para que no les molestase a los presentes, Malebranche —un dulcísimo sacerdote valetudinario— hizo que la expulsasen a palos. El pobre animal se alejó dando aullidos conmovedores, que Malebranche, cartesiano, escuchó impasible. «No importa —decía—. ¡Es una máquina, es una máquina!» (cit. por Ortega en su «Prólogo» a *Veinte años de caza mayor, O. C.,* VI, 463).

III. Dejemos ahora el nada fácil problema intelectual de la convivencia entre el hombre y el animal —problema que Descartes trata de resolver de una manera harto *cavalière*—, y vengamos al que principalmente nos importa. Ante un cuerpo semoviente de figura humana, el pensador cartesiano se siente en la necesidad filosófica de averiguar si ese cuerpo es un autómata mecánico o un hombre de carne y hueso. ¿Cómo logrará salir de tal aprieto? El texto del *Discurso del método* que páginas atrás transcribí ofrece dos recursos igualmente válidos.

El primero de ellos se refiere, como sabemos, a la expresión verbal; y no porque no haya animales, como la urraca y el loro, capaces de articular palabras, ni porque no puedan ser construidas máquinas que profieran sonidos semejantes a la voz humana, y aun respondan con ellos a ciertos estímulos exteriores, sino porque ni los animales ni las máquinas llegarán jamás a «ordenar en varios modos las palabras para responder al sentido de todo lo que se diga en su presencia, como pueden hacerlo hasta los hombres más estúpidos». Una carta al marqués de Newcastle afirma de nuevo ese valor excepcional de la palabra para distinguir al hombre de los animales y los autómatas: «No hay una sola de nuestras acciones exteriores que pueda cerciorar a los que las examinan de que nuestro cuerpo no es solo una máquina que se mueve por sí misma y hay en él un alma que tiene pensamientos, con la excepción de las palabras u otros signos hechos a propósito de los temas que se presenten y sin referirse a pasión alguna.» Una urraca o un loro, en efecto, pueden aprender a decir «Buenos días» a su dueña, movidos por la esperanza de obtener de ella una golosina, si a ello se les ha acostumbrado, como los perros, los caballos y los monos aprenden diversas habilidades cuando con destreza se ha sabido utilizar su miedo, su esperanza o su alegría; pero ni la urraca, ni el loro, ni animal alguno, serán nunca capaces de proferir palabras ni de producir signos *à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion,* cosa que hacen todos los hombres, aunque estén locos y no sepan conducirse razonablemente [12].

[12] «Al Marqués de Newcastle», 23-XI-1646, *Oeuvres,* IV, 574.

Aparentemente, ninguna novedad hay en este reiterado argumento cartesiano. Que el hombre es un animal cuya diferencia específica consiste en la palabra, un *zôon lógon ékhon*, ya lo habían dicho los griegos. Aristóteles afirmará por añadidura que el *lógos* del hombre, la palabra humana, la expresión verbal que oportunamente manifiesta y comunica «lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto», es por naturaleza diferente de la voz *(phoné)* con que los animales expresan el dolor y el placer (*Pol.* I, 2, 1253 a). Ahora bien: declarar ante una situación determinada lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, no es operación que difiera gran cosa de ese «responder al sentido de todo lo que se diga... sin referirse a pasión alguna», que para Descartes define el habla del hombre. Descartes, como Aristóteles, piensa que la natural comunidad entre los hombres se manifiesta y establece mediante la palabra. Pero ¿en dónde radica y cómo se halla constituida esa natural y específica locuacidad del hombre? Aquí viene la novedad, una sutil y grave novedad del pensamiento cartesiano. Para Aristóteles y para todos los griegos, la locuacidad natural del hombre —su física condición de «animal locuaz»— afecta tanto y tan primariamente al *skhéma* de su cuerpo como a su alma o *psykhé.* Para Descartes, no, porque hay cuerpos no humanos capaces de proferir palabras bien articuladas (animales locuaces, autómatas), y porque el espíritu del hombre puede «hablar» a través de signos no verbales. La específica y pertinente locuacidad del ser humano no radicaría coesencialmente en el cuerpo y el alma, sino en el espíritu pensante que mediante el cuerpo se expresa. Este, el cuerpo, no parece ser expresión y realización viviente de una forma sustancial, sino mero instrumento fungible de la relación entre un yo cogitante y el mundo exterior. Descartes comprueba que son hombres y no autómatas los bultos semovientes y ensombrerados que pasan ante su ventana, observando que esos bultos responden concertadamente a las preguntas que él les propone y aplicando a ese dato de experiencia «la capacidad de juicio de su espíritu».

No es difícil reconstruir el razonamiento en que se realiza esa cartesiana «capacidad de juicio». Descartes discurre así: yo soy espíritu pensante, y lo manifiesto profiriendo palabras o produciendo gestos que declaran mi pensamiento, aun cuando este no se halle afectado por pasión alguna; yo, por otra parte, tengo ante mí un cuerpo que con sus palabras y sus gestos responde serena y oportunamente a cuanto se le dice; debo concluir, por tanto, que en el seno de ese cuerpo, y gobernando la emisión de palabras y gestos, hay un yo pensante semejante al mío. La cosa es clara: *mediante un razonamiento por analogía, Descartes concibe al otro como «otro yo», y conviviendo con él piensa salir de la metafísica soledad en que inicialmente se hallaba.* «Se juzga ordinariamente de lo que otros harán —escribió una vez a la princesa Isabel—, por lo que uno haría si estuviese en su lugar» [13]. Sin duda. Pero esto, ¿puede sacar al hombre de su soledad y hacer de él un *homme de bonne compagnie*? La soledad, ¿puede ser rota por un «razonamiento»? La compañía y la convivencia entre los hombres, ¿no radican en algo anterior a cualquier razonamiento discursivo?

Quede para las partes segunda y tercera del libro la respuesta a estas interrogaciones. Entre tanto debemos seguir fieles al pensamiento cartesiano y examinar el segundo de los recursos con que ese pensamiento establece la condición humana de los cuerpos semovientes y permite, en consecuencia, pasar de la soledad a la compañía. Ahora no se trata de oír palabras, sino de observar conductas. ¿Acaso no hay algo específicamente humano en la conducta del hombre, aunque esta sea muda? Un autómata antropoide puede hacer varias cosas «tan bien o acaso mejor que ninguno de nosotros», léese en el *Discurso del método*, y con más razón habría que decir eso de los animales; lo cual no extraña a Descartes, «porque esto mismo sirve para probar que las bestias obran naturalmente y por resortes, como un reloj, capaz de indicar la hora harto mejor que nuestro juicio. Y sin duda —añade con gallardía—, cuando las golondrinas vienen en primavera, actúan como relojes» [14]. Sí: los movimientos de los autómatas y los animales «son a menudo más regulares y ciertos que los de los

[13] «A Isabel», 3-XI-1645, *Oeuvres,* IV, 334.
[14] «Al Marqués de Newcastle», 23-XI-1646, *Oeuvres,* IV, 575.

hombres más sabios» [15]. Pero por perfectos que sean, tales movimientos solo sirven para alcanzar ciertos fines muy determinados, al paso que el hombre, tal vez más torpemente, y aun equivocándose a veces, sabe moverse con oportunidad «en todo género de coyunturas». El autómata y el animal fallan por no saber hacer aquello para que sus órganos no están anatómica y mecánicamente dispuestos; el hombre, en cambio, falla ejecutando torpe o equivocadamente algo de lo que siempre y en todo caso él es capaz de hacer con alguna adecuación. Y esto indica con certidumbre que en el seno del cuerpo semoviente humano hay un principio de operaciones —el «instrumento universal» de la razón— de naturaleza supraorgánica y espiritual; en suma, una *res cogitans*. Para convencerse de la hombredad del otro no emplea ahora Descartes el razonamiento por analogía, sino la simple inducción, una inducción de base conductista. *Mediante ella concibe al otro como sede individual y corpórea de una «razón universal», y entiende la compañía como una «comunidad en la razón»*. Pero la convicción de vivir en comunidad racional con otro ¿es por ventura prenda que pueda liberar al hombre de la soledad? Saber que otro es tan capaz como yo de conducirse racional o razonablemente ante cualquier evento, me da la seguridad de vivir con él en eficaz cooperación funcional. Nada parece más cierto. La cooperación funcional ¿puede, sin embargo, ser legítimamente identificada con la compañía? Escribió Schiller en *Das eigne Ideal:*

Allen gehört, was du denkst,
Dein eigen ist nur, was du fühlest,

«a todos pertenece lo que piensas, tuyo propio es solo lo que sientes». Más que mi pensamiento, más que los saberes racionalmente comunicables y compatibles, lo en verdad *mío* sería el pensamiento de poseer esos saberes cuando los incorporo a mi vida personal. Y cualquiera que sea nuestro modo de interpretar y matizar la tajante sentencia poética de

[15] «A***», marzo de 1638, *Oeuvres,* II, 41.

Schiller, ¿no es incuestionable que el otro me acompaña más eficazmente con lo que él tiene de «propio» que con lo que en él es suyo y mío porque es o puede ser «de todos»?

IV. Llegados a este punto, contemplemos con algún cuidado el contenido real y la índole propia de la certidumbre que Descartes ha obtenido con su proceder intelectual. Pienso que ese contenido puede ser recta y enteramente formulado mediante tres proposiciones: 1.ª Al término de sus dos razonamientos, el analógico y el conductista, Descartes llega a la conclusión de que el otro —ese incierto bulto de figura humana que ante él se mueve— es sin duda un hombre real y verdadero. La perplejidad nominalista acerca de la especificidad cualitativa del cuerpo individual que los sentidos perciben queda así positivamente resuelta. 2.ª De este modo identificado, el otro se me revela como «otro yo»; es decir, como un yo pensante situado fuera de mí y comunicable conmigo en cuanto su yo y el mío se valen del «instrumento universal de la razón» y a él saben ajustar su expresión y su conducta. 3.ª Yo no solo soy capaz de saber con certidumbre *lo que* es el otro (un hombre como yo, una *res cogitans* espiritual en el seno de una *res extensa* corpórea); puedo saber también *cómo* es; y esto lo logro a favor de una nueva serie de razonamientos por analogía, mediante los cuales yo infiero lo que ese otro piensa y siente observando sus movimientos y sus palabras, comparándolos con los míos y poniéndome mentalmente en su lugar.

De todo esto llego a estar cierto. ¿Cómo lo estoy? ¿En qué consiste tal certidumbre mía? Mi certidumbre de que el otro es un hombre y otro yo ¿es acaso equiparable a la que yo tengo de existir, esa primaria certidumbre de mi espíritu que se articula y expresa en el juicio *cogito ergo sum?* Las engañosas tretas del famoso «genio maligno», ¿no podrían hacerme pensar sin verdadero fundamento que hay el otro, y que ese otro es hombre y otro yo? Por supuesto. Que yo existo, lo *sé* sin ningún género de duda; que el otro es hombre y otro yo —piensa Descartes—, no puedo pasar de *creerlo*. Mis diversas certidumbres acerca del otro son y no pueden no ser del orden

de la creencia; una creencia consistente en un asentimiento de la voluntad a los datos que el entendimiento percibe [16] y apoyada en última instancia sobre la veracidad y la bondad infinitas de Dios. El racionalismo cartesiano, ha escrito Zubiri, es un ingente y paradójico voluntarismo, el voluntarismo de la razón [17]; por tanto, salvo en el caso de la certeza inherente al *cogito ergo sum*, un verdadero creencialismo. Dios, que no es engañador, me ha dado una gran inclinación a creer que mis ideas acerca del mundo exterior proceden de cosas corporales realmente existentes; así infiere y demuestra Descartes la condición real y corpórea del mundo [18]. El *ego* de Descartes pide a la filosofía certeza y no realidad (Zubiri); y así, para ese *ego*, un tú será real cuando respecto de él crea estar cierto. Lo cual nos permite concluir que la certidumbre cartesiana acerca del otro es susceptible de lícita reducción a la siguiente fórmula: *yo creo que tú existes realmente, y que eres realmente hombre y otro yo; y lo creo porque así me lo garantizan de consuno lo que yo veo en ti y la infinita e indudable veracidad de Dios.*

Descartes y los cartesianos [19] hacen su vida en sociedad apodícticamente ciertos de que ellos piensan y existen, y creyentemente convencidos de la existencia y la condición pensante de los otros hombres. Los demás entes del Universo completan y compensan la imperfección y la falibilidad del solitario [20]. Pero en el caso de los seres humanos, ¿puede quedar agotada su creída realidad diciendo de cada uno de ellos que es hombre y otro yo? En modo alguno. Su otredad respecto de mí es mucho más radical. Para actuar con seguridad en el mundo de los hombres, escribe Descartes a la princesa Isabel, «sería necesario conocer particularmente el humor de todos aquellos con quienes se tiene algo que resolver; y ni siquiera esto bastaría, a causa de que todos ellos tienen, además de esto, su libre albedrío, cuyos movimientos solo por Dios son conocidos» [21]. En el seno de la otredad propia de quien es «otro yo» late un último centro, solo de Dios conocido, por el cual y en el cual ese «otro yo» a que llega el pensamiento filosófico cartesiano es, mucho más simple y absolutamente, «otro». Una pregunta surge ineludible: mi humana y personal convivencia con ese «otro» del libre albedrío, ¿es no más la que me otorga su filosófica y artificiosa consideración como «otro yo»? La otredad radical de la persona del otro, ¿es equiparable a la que una visión cartesiana de su cuerpo y su vida permite inferir? En cuanto yo sé, nada nos dice Descartes acerca de esta cuestión decisiva.

Algo podemos saber, sin embargo: que el filósofo Descartes no pudo salir de su soledad mediante los expedientes intelectuales a que él recurrió para dar razón de la realidad del otro y romper el solipsismo de su yo pensante. Varias horas al año, aquellas pocas horas anuales que según su propio testimonio dedicaba al ejercicio de *l'entendement seul*, Descartes viviría la secreta desazón de pensar y creer por analogía que cada uno de los hombres en torno a él era para su mente no más que «otro yo». Atenido tan solo a su cartesiana razón filosófica, el —el hombre Renato Descartes— no podría salir de una soledad personal muy semejante a la del jugador de póquer. *Solus recessi, solus processi, solus maneo*, se vería tal vez obligado a decir en su pensante intimidad. Pero es bien seguro que todas las restantes horas del año, voluntariamente entregado a vivir de manera inmediata y prefilosófica la realidad del mundo, sentiría la compañía de los hombres más directa, más profunda y más consoladoramente que cuando según su propia filosofía los contemplaba. Haciendo prevalecer la real experiencia del hombre sobre la solitaria razón del filósofo, ¿será posible edificar una teoría del otro más próxima a lo que esa experiencia contiene y enseña? Este ha sido y viene siendo uno de los grandes temas intelectuales de nuestro siglo.

[16] *Oeuvres*, VII, 58-62. Véase también J. Xirau, *Descartes y el idealismo subjetivista moderno* (Barcelona, 1927), págs. 60-61.

[17] *NHD*, pág. 166.

[18] «Meditación sexta», *Oeuvres*, IX, 57 y sigs.

[19] M. Chastaing, «Descartes, Fauste de Riez et le problème de la connaissance d'autrui», en *Rencontres*, XXX, 1949, pág. 211.

[20] «Meditación cuarta», *Oeuvres*, IX, 49.

[21] «A Isabel», 3-XI-1645, *Oeuvres*, IV, 334.

V. La antropología moderna debe a Descartes dos de sus más difundidas y discutibles tesis: la dualidad del hombre —que en psicología conducirá a la célebre cuestión del paralelismo psicofísico— y la necesidad de apelar al razonamiento por analogía para inferir la condición humana del otro y descubrir lo que en su interior acontece. Aunque Descartes no hable expresamente de un «razonamiento por analogía», ya hemos visto cómo apela a él.

Pongamos ahora nuestra atención en la estructura interna de este razonamiento; procuremos traspasar su apariencia, a primera vista tan simple y seductora. Trátase —la cosa es clara— de una sencilla inferencia causal. Yo percibo tales o cuales movimientos en un cuerpo exterior a mí y semejante al mío, y advierto por añadidura que esos movimientos son análogos a los que yo ejecuto para cumplir tal propósito o como expresión de tal estado de ánimo; de lo cual concluyo que los movimientos en cuestión son causados desde un yo análogo al mío y para cumplir propósitos o expresar estados anímicos en todo equiparables a los que en mí conozco. Viendo por ejemplo que el rostro de mi vecino se enrojece y sus puños se crispan, infiero que en el alma de mi vecino se ha encrespado la cólera. No solo los adeptos a la doctrina de la dualidad sustancial y del paralelismo psicofísico han pensado así. Cualesquiera que hayan sido sus ideas acerca de la realidad que solemos llamar «alma», y aunque tales ideas hayan consistido en negar rotundamente que el alma existe, todos los filósofos y todos los psicólogos para los cuales el cuerpo humano debe ser estudiado como simple objeto físico —desde el propio Descartes hasta J. Stuart Mill, Wundt y los conductistas— han afirmado de un modo u otro la validez de ese razonamiento analógico. Para ellos, moverse humanamente entre hombres sería ir construyendo sin cesar inferencias por analogía; dicho de un modo menos técnico, ir poniéndose con la mente «en la piel del otro» [22].

[22] El primero en formular de un modo riguroso el razonamiento por analogía fue J. Stuart Mill en su *Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy* (1865). La experiencia que uno tiene de sí mismo —afirma Mill— muestra la existencia de una relación *causal* entre estos tres términos: modificación del cuerpo propio, sentimiento y apariencia expresiva. A esta experiencia se añade la que se adquiere frente al cuerpo del otro, compuesta solo de los términos primero y tercero. Ahora bien: como ese cuerpo es semejante al mío, debo inferir por analogía la existencia del segundo término, y atribuir sentimientos como los míos a la realidad corpórea que ante mí tengo. Obsérvese cómo la *cogitatio* cartesiana se ha trocado en «sentimiento» *(feeling)* dentro de la construcción de J. S. Mill. Este —véase el capítulo subsiguiente— sigue así la tradición de la psicología inglesa.

Pero esa validez ¿es tan incuestionable? Desde fines del pasado siglo son legión los autores que han esgrimido sus armas intelectuales contra la aparente fuerza conclusiva del razonamiento analógico. Me limitaré a nombrar a A. Riehl [23], J. Volkelt [24], Th. Lipps [25], M. Scheler [26], H. Driesch [27] y J. Ortega [28]; mas no sería difícil ampliar considerablemente la lista [29]. He aquí los principales argumentos aducidos:

1.º Mi conciencia de los movimientos de mi propio cuerpo no tiene como fuente primera la observación externa de tales movimientos. Nadie ha formado ante un espejo la conciencia de su individual realidad corpórea; esta se nos hace primariamente consciente en lo que Ortega llamó una vez «intracuerpo» y los neurólogos, desde H. Head y P. Schilder, suelen denominar «esquema corporal». Nuestros movimientos ejecutivos y expresivos son sentidos por nosotros a través de impresiones cenestésicas y de sensaciones musculares internas, tónicas o de posición; los movimientos ejecutivos y expresivos del otro llegan a nuestro conocimiento a través de la percepción visual.

[23] A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus,* II (Leipzig, 1879-1887).

[24] J. Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit* (München, 1917) y *Die Gefühlsgewissheit* (München, 1922).

[25] Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie* (2.ª ed., Leipzig, 1906) y *Psychologische Untersuchungen* (Leipzig, 1907-1912), especialmente I Bd., H. IV.

[26] Max Scheler, *obra citada* y *Der Formalismus in der Ethik* (Halle, 1922).

[27] H. Driesch, *Philosophie des Organischen* (Leipzig, 1921).

[28] J. Ortega y Gasset, «La percepción del prójimo», 1929, *Obras Completas,* VI, 153-163.

[29] Véase la torrencial relación bibliográfica que consigna M. Chastaing en *L'existence d'autrui* (París, 1951), págs. 343-346.

De aquellos conozco ante todo el «dentro»; de estos otros, el «fuera»; y aunque en la imagen que yo tengo de mi propio cuerpo haya también un ingrediente visual, tal ingrediente es secundario respecto de la sensación propioceptiva, sobreañadido a ella y en ella más o menos integrado. En suma: *mi experiencia de mi propio cuerpo y mi experiencia del cuerpo del otro son radical y cualitativamente distintas entre sí, y por tanto absolutamente incomparables.* Contemplando el cuerpo del otro, observa Lipps, más bien acaecería lo contrario de lo que afirma el razonamiento analógico; a saber, que la manifestación visible de la vida ajena —el hecho de que la vida del otro se realice ante mí mediante ciertos movimientos— me haría «inferir» que también mis propias vivencias van acompañadas de movimientos semejantes, y que en estos encuentran visible expresión. La expresión del otro, en efecto, se me revela antes como «mensaje» que como «movimiento corporal», aunque yo pueda equivocarme y de hecho me equivoque con frecuencia acerca de lo que ese mensaje realmente dice y es. «Cuando nuestra frente se contrae con alguna honda preocupación no vemos las arrugas que en ella se forman; solo sentimos la interna presión de los músculos frontales. Lejos, pues, de conocer los gestos primeramente en nosotros y luego en los demás, la verdad es lo inverso: aprendemos el vocabulario de la gesticulación en los demás, y solo luego nos percatamos de que *también* nosotros hacemos visajes» (Ortega).

2.º La observación empírica muestra en la conducta de los animales superiores y de los lactantes fenómenos de convivencia muy semejantes a los que pretende explicar el razonamiento por analogía. W. Köhler, por ejemplo, consiguió que sus chimpancés mirasen todos hacia un mismo punto simulando él un vivo espanto y fijando la vista en el lugar deseado. En el acto, y como herida por el rayo, la entera sociedad antropoide se estremecía y quedaba con la mirada fija en dicho punto, aun cuando en él no hubiese nada que ver [30]. Más expresivos aún son los resultados obtenidos por los estudiosos de los primeros meses de la vida humana: W. Stern [31], M. W. Shinn [32], Ch. Bühler [33], M. Washburn [34], E. Kaila [35], etc. Miss Shinn observó que una niña de veinticinco días, todavía incapaz de reaccionar a estímulos cromáticos simples, mostraba alguna atención a los rostros humanos; W. Stern, por su parte, ha comprobado que el infante sonríe a la voz y al rostro de su madre ya en el segundo mes de vida, y que a los seis meses sabe distinguir ciertos matices expresivos en la faz de sus padres. «Fenómenos como la *afabilidad* y el *enfado* —afirma por su parte K. Koffka— son (en el comportamiento del niño) más primitivos que la percepción de una mancha azul» [36]. En todos estos casos, ¿es posible apelar a una explicación genética basada sobre el razonamiento por analogía? Por grande que sea la diferencia cualitativa entre un chimpancé y un niño lactante —muy grande es, sin duda—, uno y otro coinciden en el hecho de manifestar su vida en convivencia mediante actitudes y operaciones anímicas mucho más elementales y profundas que el artificioso razonamiento analógico de las explicaciones cartesianas.

3.º La introspección más atenta y fina no permite descubrir que con ocasión de un encuentro interpersonal se produzca inmediatamente en el alma ese complicado proceso discursivo. Como dice Ortega, el razonamiento por analogía, igual que los impuestos en la antigua Roma, según la sentencia de cierto tratadista español, «comenzó por no existir».

30 «Nachweis einfacher Strukturfunktionen beim Schimpansen und beim Haushuhn», *Abhandl. der preuss. Akad. der Wissenschaften,* 1918, Nr. 2.

31 W. Stern, *Psychologie der frühen Kindheit* (Leipzig, 1928).

32 M. W. Shinn, «Notes on the development of a child», *Univ. of Calif. Stud.,* vol. IV, 1907.

33 Ch. Bühler, «Das erste Verständnis für Ausdruck im ersten Lebensjahr», *Zeitschr. für Psychol.,* 107, 1928; «Inventar der Verhaltungsweisen des ersten Lebensjahres», *Quellen und Studien zur Jugendkunde, 5,* 1927, pág. 191; «Die Reaktionen des Säuglings auf das menschliche Gesicht», *Zeitschr. für Psychol.,* 1934.

34 M. Washburn, «A study of smiling and laughing of infants in the first year of life», *Genet. Psych. Mon.,* 1929.

35 E. Kaila, «Ueber die Reaktionen des Säuglings auf das menschliche Gesicht», *Zeitschr. für Psychol.,* 1935.

36 K. Koffka, *Las bases de la evolución psíquica,* 2.ª ed. (Madrid, 1941), pág. 129.

Y añade: «Nadie, creo yo, se ha sorprendido en el momento de ver al amigo o a la amada ejecutando tal razonamiento. El prójimo se nos presenta con la misma sencillez y tan de golpe como el árbol, la roca y la nube.» Cuando me encuentro con alguien —observa, a su vez, Scheler— advierto en su mirada la condición amistosa u hostil de su ánimo mucho antes que el color y el tamaño de los ojos en que esa mirada se realiza. En el caso de producirse, el razonamiento por analogía es posterior a esa inmediata intuición de «unidades expresivas» que el encuentro con el otro me depara.

4.º Admitamos, con todo, que tal razonamiento llegue a producirse de acuerdo con lo que de él dicen sus panegiristas. El término de esa inferencia discursiva y analógica, ¿podrá ser la real existencia del otro en cuanto otro? En modo alguno. Viendo fuera de mí movimientos expresivos iguales a los míos yo podría concluir, a lo sumo, que en el interior del cuerpo visto hay un yo igual al mío, un *alter ego* u «otro yo», y no un yo que para mí sea «otro». Si mi razonamiento pone en el cuerpo visto un yo numérica y cualitativamente distinto del mío, es indudable que cometo ese vicio del discurso que los lógicos llaman *quaternio terminorum* (Scheler) [37]. Lo cual indica que la vivencia de la alteridad y la otredad del otro debe ser descrita y entendida por vía muy distinta del razonamiento por analogía [38].

5.º El razonamiento analógico, en fin, no es capaz de conducir al yo propio las formas superiores de la convivencia interpersonal con el yo ajeno, y menos aún explicar la delicada mezcla de otredad y comunidad que en ellas se da. No es este el momento de describirlas. Me limitaré a decir ahora, siguiendo a M. Nédoncelle [39], que de los tres modos en que según él puede humanamente realizarse la relación interpersonal —la participación, la asimilación y la comunión—, el razonamiento por analogía solo puede alcanzar el primero y más externo, aquel por el cual se «toma parte» en una actividad dual o colectiva.

Sin duda alguna, la peculiar realidad del otro no se nos hace patente mediante un razonamiento por analogía. ¿Cómo se explica entonces la larga y extensa vigencia de este en el pensamiento de Occidente? ¿Cómo un error tan evidente —o, en el mejor de los casos, una verdad tan secundaria y parcial— ha logrado esa eficaz notoriedad intelectual? Es bien probable que en ello hayan colaborado instancias y supuestos de índole histórico-social, metafísica y psicológica.

Recuérdese lo antes dicho acerca del individualismo del hombre europeo al iniciarse el mundo moderno. Piénsese por añadidura que la antropología cartesiana y las que en ella tienen su raíz nacieron históricamente con el auge social de la burguesía, y a esa creciente burguesía fueron propuestas. Después de los estudios de W. Sombart, Max Weber, Riehl,

[37] E. Becher (*Ueber Natur- und Kulturwissenschaften,* München, 1922) ha tratado de negar que en el razonamiento por analogía se dé un *quaternio terminorum.* Pero, como Scheler ha demostrado, su alegato no es válido. No se trata ahora, en efecto, de cómo llegamos a admitir la existencia de vivencias que se limitan a no ser las nuestras, sino de cómo llegamos a admitir un yo ajeno al nuestro y distinto de él, un yo que nos sea «otro»; el cual no tiene «nuestras» vivencias por la sencilla razón de que tiene las «suyas». La realidad del otro en cuanto tal otro —si se quiere, no de «otro yo», sino de un «yo otro que yo» o «yo ajeno»— nos es dada antes que las distintas vivencias de ese yo. La relación entre mi yo propio y un yo ajeno es cualitativamente distinta de la que luego establezco entre ese yo ajeno y otro yo ajeno más tarde percibido. En términos gramaticales: mi vivencia de la relación yo-tú difiere totalmente de mi vivencia de la relación yo-él, cuando este «él» es para mí consecutivo al conocimiento de ese «tú». La reducción formal del razonamiento por analogía a un *quaternio terminorum* ha sido hecha con gran rigor por O. Külpe en *Die Realisiserung,* Bd. 2 (Leipzig, 1920), págs. 191-193.

[38] Desde ahora usaré los términos «alteridad» y «otredad» dando a cada uno de ellos un sentido diferente. Llamaré «alteridad» a la mera distinción numérica: la que por ejemplo existe entre las unidades de un número entero o, a lo que parece, entre dos electrones; y «otredad» —palabra introducida en nuestro idioma por Antonio Machado— a la distinción cualitativa: la que se da entre dos individuos de una especie biológica o entre dos personas. La distinción entre persona y persona es a la vez, como veremos, alteridad y otredad suma. Naturalmente, la otredad así entendida supone la alteridad.

[39] M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences* (París, 1942).

Scheler, Groethuysen y tantos otros [40], sabemos bien que a la convivencia pública del burgués pertenecen la mutua desconfianza, la competición osada y la relación contractual. «La filosofía moderna, producto de la suspicacia y la cautela —ha escrito Ortega—, nace del burgués... Precisamente porque el burgués es aquella especie de hombre que no confía en sí, que no se siente por sí mismo seguro, necesita preocuparse, ante todo, de conquistar la seguridad. Ante todo, evitar los peligros, defenderse, precaverse. El burgués es industrial y abogado. La economía y el derecho son disciplinas de cautela» [41]. ¿Puede así extrañar que en el seno de la sociedad burguesa gozase de vigencia real y llegase a poseer prestigio científico una teoría del conocimiento del otro que ante todo postula la inspección razonadora de los movimientos en que la vida ajena se delata? Los burgueses que Rembrandt retrató —entre ellos vivió Descartes años y años— recibirían como expresión de su propia vida la doctrina del razonamiento analógico, e igual que ellos los hombres que en Europa y América heredaron y radicalizaron esa actitud del espíritu. Un bellaco refrán español —«Entre amigo y amigo, un notario y dos testigos»— podría servir de lema común al modo burgués de la convivencia pública y a la afirmación doctrinal del razonamiento por analogía.

Conexo con este supuesto histórico y social hállase otro, de orden metafísico: la concepción de la realidad humana como conjunto dual de una mente y un cuerpo capaces de influencia mutua. En cuanto un hombre piensa o cree que su yo puede recluirse en el seno de su propio pensamiento y abstraerse de su constitutiva encarnación en un cuerpo vivo, por necesidad mirará y concebirá el cuerpo del otro como mero «cuerpo semoviente»; y de esto a considerar los movimientos ajenos conforme a la pauta del razonamiento por analogía no hay, ya lo vimos, más que un breve paso. La pluralidad de los yos viene a ser para el pensador idealista un milagro injustificado; si el yo pensante se cree individuado en sí mismo, la realidad del «otro yo» resulta ser innecesaria y gratuita; y si la mente comienza afirmando la realidad transpersonal de una «conciencia en general», no menos innecesaria y gratuita maravilla viene a ser la concreción de esa conciencia genérica en los yos individuales que en ella viven y mediante ella se intercomunican (Scheler). Apurando las cosas, en el razonamiento por analogía no soy yo quien piensa, es una «Razón universal» la que piensa en mí y por mí. Lo veremos de nuevo al discutir la concepción husserliana del conocimiento del otro.

[40] Véase un buen resumen de esa copiosa bibliografía en el artículo «Bürgertum» (A. Meusel) del *Handwörterbuch der Soziologie*, dirigido por A. Vierkandt (Stuttgart, 1931).

[41] «Kant. Reflexiones de centenario», *O. C*, IV, 31.

Esa metafísica dualista de la realidad del hombre sigue operando tácita y subrepticiamente en muchos pensadores —enemigos acaso de toda metafísica— que se llaman a sí mismos psicólogos «puros», y como tales analizan la percepción del cuerpo ajeno. Si yo admito que mi percepción del otro comienza por el hecho de advertir y la actividad de sumar los diversos «signos físicos» en que se revela su cuerpo —movimiento de los labios, pestañeo, gesticulación, etc—; si, en definitiva, finjo metódicamente ser «ciego para las significaciones», como diría J. von Uexküll, y así amputado de una importante parte de mi alma me enfrento con la realidad del mundo, el ineludible fenómeno de la convivencia me conducirá por modo necesario a una de estas dos actitudes: el solipsismo, si pienso que esa «convivencia» es una ficción injustificable, o el razonamiento por analogía, aparente explicación ulterior y discursiva del primario hecho psicológico de convivir con el otro. Pero el razonamiento por analogía, ¿libra acaso del solipsismo? ¿Es acaso ese razonamiento un anillo de Giges que, haciéndonos invisibles, nos permita meternos en el cuerpo ajeno y descubrir en su glándula pineal o en otro rincón cualquiera la real existencia de otro yo?

La verdad es que si la relación humana con el otro no tuviese más fundamento que el razonamiento analógico, nuestra mente no lograría jamás evadirse de la soledad. De él, en efecto, solo podemos obtener una conjetura acerca de la existencia del otro yo; solo una conjetura —la del inspector de policía ante un presunto delincuente todavía no «convicto

y confeso»—, y solo acerca de otro yo, no de un yo que sea «otro». Y la vida de un yo pensante limitado a conjeturar la simple alteridad numérica, ni siquiera la otredad cualitativa del otro, ¿qué es, sino un mal aceptado solipsismo? Se comprende que algunos psicólogos, como C. A. Strong, hayan tratado de deslindar tajantemente el hecho de percibir la «existencia» del otro y el problema de conocer la «naturaleza» o índole de esa individual existencia suya. La creencia en la existencia del otro resultaría de un instinto; nuestro saber acerca de su índole sería fruto de un razonamiento analógico [42]. Lo cual no resuelve la dificultad, porque nos pone en el nuevo trance de explicar lo que ese «instinto» es, pero indica muy bien la condición ulterior y subordinada del razonamiento por analogía.

Como ya he dicho, tal razonamiento solo alcanza plena validez cuando el yo pensante ha querido metódicamente situarse en los supuestos del solipsismo y vivir ciego para el orbe de las significaciones prediscursivas. La convivencia se hace entonces distante y recelosa; como suele decirse, «científica». Es el caso —y no por azar he recurrido a estos ejemplos— del inspector de policía y del jugador de póquer. «Razónase» entonces acerca de lo que en el interior del otro acontece, porque se está previamente seguro de que el otro —que ya no es «tú», sino «él»— es un yo recluido en sí mismo y calculador de su personal expresión. Mas no se razona en esa coyuntura haciendo de los movimientos propios premisa inicial del silogismo de analogía —«Yo me muevo de tal modo en tal trance; él se mueve así; luego su alma se halla en tal trance»—, sino comparando *in mente*, con deliberación mayor o menor, lo que entonces vemos y lo que nuestra experiencia de haber tratado antes con otros hombres nos ha enseñado acerca del comportamiento del «hombre en general»; o tal vez apelando a lo que de ese hombre concreto recordemos, si por azar ya hubiésemos convivido con él.

[42] C. A. Strong, *Why the Mind has a body?* (New York, 1903). En los capítulos subsiguientes será expuesta y discutida esa apelación al «instinto» para fundar y explicar el hecho de la convivencia interpersonal.

Indudablemente, convivir de un modo específicamente humano es algo más sencillo y profundo que ir construyendo razonamientos por analogía en nuestro sucesivo contacto con los otros. Pero, por otra parte, entender de un modo satisfactorio esa humana convivencia es faena mucho más compleja y sutil que razonar analógicamente en torno a lo que en los otros se ve. Poco a poco lo iremos descubriendo.

Capítulo II

El otro como objeto de un yo instintivo o sentimental: La psicología inglesa

RECORDEMOS de nuevo el apotegma cartesiano: *Je ne suis qu'une chose qui pense;* el yo del hombre es ante todo *ego cogitans.* Es verdad que tal *cogitatio* no es pura y simplemente «actividad intelectual». Descartes explica el sentido del *cogitare* (*Medit.* 3; *Princ. phil.* I, 9) mediante ejemplos: *cogitare* es dudar, afirmar, negar, comprender, querer, imaginar, temer, sentir, etc.; en suma, cualquier actividad consciente del alma: *Cogitationis nomine intellego illa omnia quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.* Pero el término *cogitatio* ha sido habitualmente traducido por *pensée,* y esto ha impreso carácter en la psicología cartesiana: el hombre es un «yo» cuya actividad primaria consiste en «pensar».

No todos los filósofos modernos van a entender así la actividad primaria del yo. Hobbes, por ejemplo, piensa que la vida del individuo humano en «estado de naturaleza» tiene su más radical expresión, no en el *pensamiento* de su *res cogitans,* sino en el *egoísmo* con que frente a los demás hombres procura ese individuo su propia ventaja; por tanto, en un *instinto,* psicológica y conscientemente realizado en *sentimientos* de deseo, esperanza y temor. La originaria «guerra de todos contra todos» y la salida de ella hacia la paz serían la manifestación social de esa peculiar y última raíz de la naturaleza hu-

mana. El yo, en suma, tiene para Hobbes una entidad instintiva y sentimental; y una vez sentada esta tesis antropológica, según ella habrá que entender la relación entre los hombres.

Pero la condición primariamente instintiva del yo —tan constante y decisiva en la psicología, la sociología y la moral británicas— no tiene por qué ser *a fortiori* interpretada como puro egoísmo: el egoísmo belicoso y contractual de Hobbes o el egoísmo utilitario y eudemonista de Bentham. Cabe también concebirla como natural tendencia a la armonía social; en otros términos, como *simpatía;* a la postre, como una versión antropológica y moral de la *sympátheia* de los antiguos. Surgirá así, frente a la sociología del egoísmo, una sociología de la simpatía, y también esta ha logrado fuerte vigencia en el pensamiento inglés de los tres últimos siglos.

Egoísmo y simpatía como determinaciones radicales de un yo instintivo y sentimental. Tratemos de ver cómo uno y otra han dado figura propia a la concepción inglesa de la relación entre hombre y hombre.

I. Frente a la antropología de Thomas Hobbes, negadora de la existencia de un primario «sentido moral» en el alma humana —y, por supuesto, contra la de Locke, coincidente en esto con Hobbes—, se levanta resuelta y mundanamente la antropología de Shaftesbury. Todo en el universo es orden y armonía; el universo es un inmenso organismo regido y ordenado por un alma del mundo. Heredero del neoplatonismo y del estoicismo tardío, Shaftesbury ofrece a sus lectores una sucinta versión ilustrada de la concepción organísmica del cosmos que Paracelso y Agripa de Nettesheim —desconocidos, sin duda, por el filósofo inglés— habían elaborado en el siglo XVI. Dentro de ese universo, microcosmos del macrocosmos, el hombre realiza y manifiesta la preeminencia de su condición a través de dos actividades principales: siente en su alma la belleza de esa armonía del mundo y, movido por un íntimo e innato *moral sense*, se relaciona mutua y socialmente con los demás hombres mediante los lazos de la simpatía y la amistad. Pocos pensadores modernos han subrayado con tanta vehemencia como Shaftesbury la importancia de la amistad

para la constitución de la vida humana: «Apenas podría yo conceder el nombre de *hombre* —dice por boca de Philocles en *The Moralists*— a quien nunca se hubiese llamado a sí mismo o hubiese sido llamado *amigo*» [1]. El otro, por tanto, es ahora el objeto exterior que sirve de estímulo y término específicos al primario instinto simpático del yo *(Self)*; con otras palabras, la realidad con que ese instinto queda satisfecho. Vivir en sociedad es, según esto, la condición y el motivo del gozo de sí mismo *(Self-enjoyment)* más específicamente propio del ente humano. El vigoroso optimismo de la época, metafísico en Leibniz, se hace en Shaftesbury psicológico y sentimental [2].

Las ideas de Shaftesbury siguen viviendo y ganan precisión en Francis Hutcheson. También este admite un *moral sense*, aunque no activo e impulsivo como el descrito por Shaftesbury, sino judicativo y contemplador; si se quiere, estético. A la acción nos impulsa, según Hutcheson, la benevolencia, y la raíz de esta es el amor. En el amor tendría su fundamento el orden social: así como la gravitación universal de Newton causa y regula mecánicamente el orden físico del universo, del mismo modo el amor entre hombre y hombre daría consistencia y forma a la sociedad humana. Solo si nos consideramos como partes del todo social, y por lo tanto del mundo entero, solo entonces estará moralmente justificado el amor propio [3].

[1] *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times by the Right Honourable Anthony, Earl of Shaftesbury* (2.ª ed., London, 1714), II, pág. 240. Son recomendables, en orden a nuestro tema, los siguientes estudios: Gid. Spier, *Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury* (Freiburg i. Br., 1871); Th. Fowler, *Shaftesbury and Hutcheson* (London, 1882); A. Lyons, *Shaftesbury's ethical principle of adaptation to universal harmony* (Nueva York, 1909).

[2] Admitido este radical optimismo, ¿qué pensar acerca de la enemistad, la desgracia y la maldad? Shaftesbury no las desconoce. Pero piensa que el punto de vista de quien las considera como tales es relativo y limitado. Quien sepa levantarse sobre ese punto de vista y atenerse a la magnificencia del todo, ese no perderá su optimismo. Como Hegel dirá: «Lo verdadero es lo total», Shaftesbury dice: «Lo total es lo placentero y hermoso.»

[3] Fr. Hutcheson, *Inquiry into the original of our ideas of beauty*

La tradición iniciada por Shaftesbury y Hutcheson va a lograr continuidad por obra de David Hume, cuyas ideas morales y sociológicas muestran muy claramente la influencia intelectual de aquellos [4]. Para Hume, las virtudes más importantes son las sociales: la benevolencia, el amor al prójimo y la justicia [5]. La benevolencia es ingénita y natural en el alma humana. Hay en esta, en efecto, un sentimiento originario que la mueve a preferir las tendencias útiles a las perjudiciales, y ese sentimiento no es otro que el amor al hombre o simpatía. Por simpatía nos alegra la dicha del otro y nos apena su dolor; por simpatía distinguimos las acciones socialmente útiles y ventajosas de las que no lo son. La virtud, según Hume, debe ser querida por ella misma, por la interior satisfacción que ella nos concede, y no por la recompensa exterior que su ejercicio pueda traernos. Debe haber, pues, un sentimiento o «gusto interior» que nos permita distinguir lo bueno de lo malo y que, en consecuencia, nos impulse al deseo y a la volición. Fúndase la simpatía en el hecho de que las almas de todos los hombres son análogas entre sí, en cuanto a sus sentimientos y operaciones, lo cual determina la existencia de un bien querer enteramente desinteresado y de una no menos desinteresada aceptación de aquello que no fomenta nuestro propio bien, sino el bien ajeno. Existen, en suma, afectos no derivables del egoísmo. La oposición de Hume a la moral y a la sociología de Hobbes es patente: ni el egoísmo puede ser el fundamento de la moral, ni cabe admitir un estado de naturaleza del hombre en que no operen y prevalezcan los instintos sociales, al menos los de índole familiar. Pero con no menor energía rechaza Hume la hipótesis de un contrato social fundado en el derecho natural. La ordenación de la sociedad adviene en virtud de un convenio basado sobre la conciencia general del interés común de todos los hombres que componen aquella, y desprovisto, por tanto, de todo carácter de promesa. De este convenio nacerían las ideas de propiedad, derecho y obligación, fundamentales para la constitución de un orden social estable [6].

La apelación a la simpatía como fundamento de la relación interhumana culmina en un seguidor de Hume, el economista Adam Smith. En su *Theory of Moral Sentiments* (Londres, 1759), Adam Smith se propone continuar la obra ética de aquel. Dos cuestiones le parecen principales: ¿Qué son los hechos de la conciencia moral? ¿En qué consiste lo moralmente bueno y cómo se origina el juicio moral? Según Adam Smith, el hombre posee una tendencia natural a participar en los estados, sentimientos y acciones de los demás hombres. Pero así como Hume afirmaba la condición natural e ingénita del instinto de benevolencia y negaba a la justicia todo fundamento sentimental, su discípulo pone también en la base de esta un sentimiento específico, procedente del «instinto de retribución» o de igualdad social que Smith admite, sentimiento regido por el «espectador imparcial» que todos llevamos en nuestro interior. Si el espectador imparcial, luego de haber reproducido en sí mismo la intención y los motivos de la acción del otro, aprueba la conducta de este, tal conducta será moralmente buena; si, por el contrario, la reprueba, la conducta de ese hombre será moralmente mala. El mandamiento básico de la moral sería, pues, el siguiente: «Obra de tal modo, que un espectador imparcial pueda simpatizar contigo»; máxima que preludia psicológicamente la que poco más tarde va a dar expresión al imperativo categórico de Kant. Aprobamos las acciones de los otros cuando estamos de completo acuerdo

and virtue (London, 1725); *Essay on the nature and conduct of the passions and affections* (London, 1728).

[4] J. J. Martin, *Shaftesburys und Hutchesons Verhältnis zu Hume* (Dissert., Halle, 1905).

[5] Distingue Hume cuatro órdenes de virtudes: 1. Las agradables para uno mismo (alegría, buen ánimo, etc.). 2. Las agradables para los otros (modestia, cortesía, etc.). 3. Las útiles para uno mismo (fuerza física, aplicación, inteligencia). 4. Las útiles para los demás (benevolencia, amor al prójimo y justicia). Estas últimas, llamadas también «virtudes sociales», son para Hume las más altas e importantes.

[6] D. Hume, *An enquiry concerning the principles of morals* (London, 1751); Lechartier, *David Hume, moraliste et sociologue* (Paris, 1900); E. Albec, «Hume's Ethical system», en *The philos. Revue*, july, 1897; E. A. Shearer, *Hume's place in ethics* (Brynn Mawr, 1915). Para la bibliografía más reciente, véase el libro de E. Gómez Arboleya mencionado en el capítulo precedente.

con los motivos que les impulsan, y nos sometemos a un juicio ético poniéndonos en la situación del otro y preguntándonos sí, puestos nosotros en ella, podríamos aprobar nuestras propias acciones y simpatizar con nuestros propios sentimientos. Así se explicaría el origen de la conciencia, este «espectador imparcial» que habita en nuestro pecho y en él impera [7]. El otro, según esto, es el *alter ego* que nos constituye como entes morales y sociales. Algo del pensamiento de Fichte acerca del otro hay —sin metafísica ni idealismo— en la doctrina psicológica y social del gran economista escocés [8].

Una misma vena intelectual corre a través de Shaftesbury, Hutcheson, Hume y Adam Smith: la afirmación de la simpatía —una simpatía instintiva y primaria— como causa de la vinculación entre hombre y hombre. Previo al conocimiento del otro, básico, por tanto, respecto del problema intelectual que Descartes se había planteado, el vínculo de la simpatía une al yo con el otro y revela a este como «otro yo». Si estos pensadores se hubiesen propuesto el problema del conocimiento del *Self* ajeno, es seguro que hubiesen recurrido —como luego hará J. Stuart Mill— al razonamiento por analogía. En cierto modo, ¿qué es la ficción del «espectador imparcial» de Adam Smith, sino un razonamiento analógico de carácter moral? Fieles, empero, a su concepción instintiva del yo y a

[7] Entre los estudios pertinentes a la moral y la sociología de Adam Smith, pueden ser citados: S. Carassali, «La simpatía in Adamo Smith», *Rivista di filosofia e scienze affini* (Bologna, 1903); H. Huth, *Die Bedeutung der Gesellschaft bei Adam Smith und Adam Ferguson im Lichte der historischen Entwicklung des Gesellschaftsgedankens* (Dissert., Leipzig, 1906) y *Soziale und individualistische Auffassung im 18. Jahrhundert, vornehmlich bei Adam Smith und Adam Ferguson* (Leipzig, 1907); A. W. Small, *Adam Smith and Modern Sociology* (London, 1909); L. Limentano, *La morale della simpatia di Adamo Smith nella storia del pensiero inglese* (Génova, 1914). Véase también E. Gómez Arboleya, *op. cit.*

[8] Más explícita y enérgicamente que Adam Smith, afirmará la originaria condición social del hombre el también escocés Adam Ferguson, en *Principles of moral and political science* (Edinburgh, 1792) y en *An Essay on the History of civil society* (4.ª ed., London, 1773). Remito al lector a la excelente exposición que del pensamiento sociológico de Ferguson hace E. Gómez Arboleya.

su idea sentimental de la *cogitatio*, se atienen tan solo a lo que es el supuesto afectivo e impulsivo de la relación con el otro. Lo cual fue sin duda insuficiente, mas no por esto dejaba de ser estrictamente necesario.

Scheler ha criticado muy severamente la «ética de la simpatía» y la doctrina de la relación interpersonal que le sirve de fundamento. Cuatro parecen ser sus principales argumentos: 1.º La ética de la simpatía no hace radicar el valor moral en el *ser* de la persona, sino que pretende derivarlo originariamente de la conducta de un *espectador;* el cual, siendo en principio *otro yo*, no puede ser, en el sentido más genuino y riguroso del término, *persona*, unidad radical y singular de actos personales. 2.º El uso indiscriminado de los términos «simpatía» y «amor» implica una confusión grave, porque la simpatía, a diferencia del amor, es ciega para los valores [9]. 3.º No es cierto que todo juicio ético haya de pronunciarse a través de un sentimiento de simpatía. El arrepentimiento, los remordimientos de conciencia y, en general, todos los juicios éticos sobre sí mismo, ¿pueden acaso ser entendidos mediante la apelación a la simpatía? «Según Adam Smith —escribe Scheler—, un condenado inocente a quien todo el mundo tuviese por culpable, tendría que sentirse culpable; más aún, *sería* «culpable» (prescindiendo de errores de hecho). Pero, indudablemente, no es así. De esta omnipotencia de la sociedad nada sabe nuestra conciencia moral [10]. Por otra parte, un hombre que por *carencia de conciencia moral* no sintiese el no-valor de su volición..., podría con la forzosa energía psíquica de esta especie de *cinismo* acabar contagiando a los demás de su sentimiento de inocencia, hasta el punto de que también ellos le tuviesen por inocente. En este caso, según Smith, también tendría que *ser* inocente. Pero con toda seguridad *no* lo sería» (*EFS*, 23). 4.º Yerra, en fin, la ética de la simpatía, porque según una ley ética fundamental —la «ley de preferencia»—, los actos de valor positivo de carácter es-

[9] En el capítulo consagrado a Scheler, en la Segunda Parte de este libro, descubrirá el lector el sentido último de estos dos reparos.

[10] Testigo, el Hugo de *Les mains sales*, de Sartre.

pontáneo, son moralmente superiores a los actos de carácter *reactivo*. Ahora bien, toda simpatía es, a diferencia del amor, esencialmente reactiva [11].

Las razones de Scheler, fuertes y convincentes, no anulan, sin embargo, el indudable mérito de estos pensadores, los primeros que en el mundo moderno han comenzado a ver la realidad del vínculo interhumano en una zona del hombre más «profunda» que el razonamiento discursivo.

II. Frente a la línea de los doctrinarios de la moralidad natural y la simpatía, hállase la estirpe, no menos relevante, de los teóricos del egoísmo y el utilitarismo. Veamos cómo plantean y tratan de resolver el problema del otro los hombres que más eminentemente la representan, y en primer término —saltando sobre las sutilezas de Bernard de Mandeville— el benéfico Jeremy Bentham.

Cuenta Bentham que al descubrir de joven, leyendo a Priestley, la fórmula *The greatest happiness of the greatest number* —«La máxima felicidad del máximo número»—, se sintió transportado de júbilo y gritó, como Arquímedes: *Eureka!* Su vida, desde entonces, quedó consagrada a la explicación teórica y a la realización práctica de esa consigna moral.

Para que el «principio de la maximación» —así llamó él luego a la sentencia de Priestley— pueda ser satisfactoriamente realizado, ¿cómo tiene que estar constituida la naturaleza del hombre? «La naturaleza —responde explícitamente Bentham— ha colocado al género humano bajo el imperio de dos soberanos, el *dolor* y el *placer*. A ellos debemos todas nuestras ideas, con ellos relacionamos todas las determinaciones de nuestra vida» [12]. El placer, último fin de la vida humana, debe ser la única regla de esta; y puesto que es la meta de todos los hombres, él debe ser el criterio para medir la distancia a que cada uno se encuentra del objetivo común. Ahora bien: en cuanto el placer se hace regla y medida de las acciones humanas, toma el nombre de *utilidad*. La utilidad es la forma del placer, y de este recibe valor y sustancia: tal es la quinta esencia del utilitarismo de Bentham: «Por *principio de utilidad* entiendo aquel principio que aprueba o desaprueba toda acción, según su tendencia a aumentar o disminuir la felicidad de la persona cuyo interés está en juego, o, en otros términos, a promover esta felicidad o a oponerse a ella» [13].

Solo un adversario ve Bentham ante su doctrina: el argumento de la autoridad, la atribución de un valor decisivo a la expresión *Ipse dixi*, «Yo lo he dicho» [14]. Este falaz *ipsedixismo* podría adoptar, frente a la doctrina de la utilidad, dos formas distintas: el «principio del *ascetismo*», o afirmación de que el hombre debe renunciar al placer para ser moralmente perfecto, y el «principio de *la simpatía y la antipatía*», al cual quedan referidas todas las doctrinas que admiten la «conciencia moral», la «obligación moral», el *moral sense*, el «derecho natural», la «ley natural», etc. Todos los moralistas *a priori* entrarían en el género de los que censuran o aprueban las acciones sin razón, solo movidos por una simpatía o una antipatía espontáneas. Bajo el semblante engañoso de los llamados «sentimientos morales», Bentham descubre siempre el interés y la utilidad.

La «deontología» de Bentham es, pues, una ordenación racional del egoísmo: «Todo lo que ella se propone redúcese a poner un freno a la precipitación, a impedir la imprudencia de tomar medidas irremediables y hacer un mal negocio... En una palabra, la deontología regulariza el egoísmo» [15]. Si una acción o una línea de conducta no están dentro del interés de un hombre, sería trabajo perdido intentar demostrarle que esa acción o esa línea de conducta pertenecen a su deber. «Cada hombre es más íntimo para sí mismo y más querido de sí que pueda serlo para cualquier otro; es absolutamente necesario, por tanto, que sea él mismo el primer objeto de su

[11] Véase M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, Zweiter Teil, V, 10.

[12] *Introduction to the principles of moral and legislation* (London, 1789), ch. I.

[13] *Op. cit.*, Ch. I, 2. Una mesa, según esto, no es útil en cuanto sirve para depositar objetos sobre ella, sino en cuanto sirve al placer del que sobre ella los deposita, por el hecho de depositarlos.

[14] *Deontology, of the Science of Morality* (London, 1834), I, 381.

[15] *Deontology*, I, 192-193.

solicitud». Si no fuese así, si la abnegación desinteresada y pura se hiciese habitual, el género humano no tardaría en extinguirse. «Si Adán hubiera sido más celoso de la dicha de Eva que de la suya propia, Satanás habría podido ahorrarse las molestias de la tentación... La muerte de los dos hubiese puesto una conclusión rápida a la historia del hombre» [16].

Erraría, sin embargo, quien pensase que Bentham predica un solipsismo moral hedonista e insolidario. La «moral del egoísmo» no es en su mente otra cosa que el fundamento de una «moral de la solidaridad» en la cual puedan tener puesto —secundario, pero decisivo— la simpatía y los sentimientos sociales. Como la economía política condena el ahorro ciego del avaro, la deontología abomina del egoísta absoluto. «¿Qué conclusiones deduciremos de nuestros principios? —se pregunta Bentham—. ¿Son inmorales en sus consecuencias?» Y responde: «Lejos de eso, son hasta lo sumo *filantrópicos* y *benéficos*» [17]. En efecto: el goce de la simpatía de los demás, y por consiguiente de su afecto, pertenece al placer del egoísta razonable. Ahora bien, no se puede obtener afecto de otro más que demostrándole un afecto verdadero, y esta demostración solo es posible mediante actos en los cuales entre en cierta proporción el sacrificio del egoísmo. Para mantenerse, el egoísmo necesita sacrificarse; mas todo ello con mesura y cálculo: «La *prudencia* nos ordena no elevar demasiado la medida de nuestras esperanzas, porque de otro modo la *contrariedad* disminuirá nuestros goces y nuestras buenas disposiciones para con los demás; mientras que recibiendo de estos servicios inesperados, que nos traen el encanto de la sorpresa, experimentamos un placer más vivo y sentimos fortificarse los lazos que nos ligan a los demás hombres» [18].

Debemos ser benévolos y simpáticos para conseguir la benevolencia y la simpatía de los demás, y desinteresados para que nuestro interés desmedido no nos inflija la pena del desengaño; en definitiva, para dilatar y potenciar nuestro yo. «El efecto general de la simpatía —escribe Dumont de Genève,

[16] *Deontology*, I, 17-26.
[17] *Deontology*, I, 27, y *Principles*, X: «Of human dispositions».
[18] *Deontology*, I, 27, y *Principles*, XIX.

traductor y comentarista de Bentham— es aumentar la sensibilidad, tanto para las penas como para los placeres. El *yo* adquiere más extensión, cesa de estar solitario, se convierte en colectivo; vive, por decirlo así, de una manera doble, en sí mismo y en los que ama, y hasta no es imposible amarse más y mejor en los otros que en sí mismo... Los sentimientos recibidos y devueltos se intensifican por obra de esta comunicación, como hacen esos espejos dispuestos para enviarse uno a otro rayos de luz, que los juntan en un foco común y producen, por sus reflejos recíprocos, un grado más elevado de calor» [19]. Así llega Bentham a la afirmación de la simpatía; la cual, en su opinión, no debe extenderse solo a un pequeño grupo de hombres, sino también a la nación entera, al género humano y hasta a todo lo que en la creación posee sensibilidad *(the whole sensitive creation)*. Después de haberse hecho «simpático», el egoísmo de Bentham se hace filantrópico [20]. Muy claramente lo patentiza este brillante resumen que de la ética benthamiana nos brinda M. Guyau: «Yo soy hombre; y como tal, todo lo que no soy *yo* me es indiferente. Pero interviene el temor al castigo, y me dice: Si tú no respetas el bien y la vida de los demás, ellos no respetarán tu bien ni tu vida; habrás hecho un mál cálculo. Yo lo oigo, y me abstengo de todo lo que pueda acarrearme la pena de la sanción. He aquí, pues, un primer paso en el orden de los hechos; es, por decirlo así, un paso atrás: después de mi tendencia a invadirlo todo, vuelvo a mí, entro en los límites de mi dominio y soy justo. Mas la ausencia de temor, con ser una excelente cosa, no me basta, como no bastaba a los epicúreos, para consti-

[19] Dumont de Genève, *Traité de la Législation civile et pénale* (trad. de los *Principles*, de Bentham; París, 1802), I, 3-4.
[20] La filantropía de Bentham empalma directamente con su zoofilia. «La cadena de la virtud —escribe— envuelve toda la creación sensible. El bienestar que nosotros podemos compartir con los animales está íntimamente ligado al de la raza humana, y el de la raza humana es inseparable del nuestro» *(Deontology*, I, 20). Las ligas para la protección de los animales —tan expresivas de la sensibilidad inglesa— tienen su gran patrono en Jeremy Bentham, el hombre que cuando del «yo» pasaba al «nosotros» solo se detenía al llegar a los últimos confines de *the whole sensitive creation*.

tuir mi felicidad. Mi placer, en efecto, no es acabado; me encuentro estrecho en mi *yo;* para ser intensa, mi felicidad necesita dilatarse y comprender la felicidad de los otros; fáltale el goce más dulce, el de la simpatía, y para obtenerlo voy hacia el otro, me hago benévolo, benéfico y hasta desinteresado. La sociedad queda así fundada» [21].

Para Shaftesbury, el otro es el *alter ego* que otorga una satisfacción inmediata al primario instinto simpático del yo; para Adam Smith, es el *alter ego* que permite a mi yo ser real y verdaderamente un ente moral y social; para Bentham, el objeto exterior —*alter ego*, también— que otorga a mi yo la posibilidad de una ampliación placentera y ordenada de su ingénito egoísmo. Indaguemos ahora lo que el otro llega a ser en la mente de John Stuart Mill, discípulo y superador de Bentham.

«La principal originalidad de Stuart Mill —dice Guyau—, es haber conservado la fórmula de Bentham rechazando su optimismo.» Aunque acaso fuese más certero decir: sustituyendo su optimismo objetivo e inmediato por un optimismo subjetivo y futurista.

Esta divergencia de Stuart Mill respecto de Bentham tuvo dos modos de expresión: uno de orden ético, otro de índole gnoseológica. En cuanto al primero, tal vez no haya mejor testimonio que una página de su *Autobiografía*. Durante el otoño de 1826, a los veinte años de su edad, cayó Stuart Mill en una honda crisis espiritual y afectiva: «Hallábame en un estado nervioso lamentable...; uno de esos tedios durante los cuales lo placentero se convierte en algo insípido e indiferente: ese estado en que, según creo, están frecuentemente los conversos al metodismo cuando les asalta su primera *conciencia del pecado*. En tal estado de espíritu se me ocurrió preguntarme a mí mismo: Supón que todos tus fines en la vida estuvieran realizados; que todos los cambios de instituciones que tú persigues quedasen plenamente cumplidos en este mismo instante: ¿sería esto para ti un gran gozo y la felicidad? E, irreprimiblemente, mi autoconciencia respondió con claridad: ¡No! Mi corazón se abatió: se hundió todo el fundamento de mi vida. Toda mi felicidad consistía en la continua persecución de ese fin, y el fin había dejado de producir su encanto. ¿Cómo podían interesarme los medios? Me pareció que no me quedaba nada por lo cual vivir.» El joven Stuart Mill siente que en su alma se han agotado el amor a la Humanidad y el deseo de vivir, y no cree que pueda soportar ese estado más de un año. «Pero cuando aún no había pasado la mitad de este plazo —añade—, un débil rayo de luz rompió mi oscuridad. Estaba casualmente leyendo las *Mémoires* de Marmontel, y llegué al pasaje en que este relata la muerte de su padre, la mísera situación de su familia y la repentina inspiración por la que él, entonces un niño, sintió e hizo sentir a los suyos que sería todo para ellos y reemplazaría cuanto habían perdido. Una viva representación de la escena y de su emoción me dominó, y rompí a llorar. Desde este momento, mi carga fue más ligera. Disipóse la opresora idea de que todo sentimiento había desaparecido en mí, y cesó mi desesperación» [22]. La representación imaginativa de un sentimiento altruísta no orientado hacia «la Humanidad» en abstracto, sino hacia un grupito de personas de carne y hueso, sacó a Stuart Mill de su desesperación y su misantropía.

Veamos ahora cómo esa experiencia se hizo teoría; y, para ello, examinemos cómo la mente de Stuart Mill supo pasar del egoísmo a un altruísmo a la vez lógico y moral.

Punto de partida de su personal utilitarismo fue la idea de una conexión biunívoca entre el deseo y el placer: «Desear una cosa y encontrarla agradable, tener aversión por una cosa y mirarla como causa de dolor, son... dos partes de un mismo fenómeno.» Un deseo que no se halle en proporción con el agrado que en nosotros produce la idea de lo deseado sería «una imposibilidad física y metafísica» [23]. Hobbes y Bentham están detrás de estas palabras de Stuart Mill. Pero junto a ese radical egoísmo hay en el hombre «el deseo de estar en armo-

[21] M. Guyau, *La moral inglesa contemporánea* (trad. esp., Madrid, s. a.), págs. 40-41. Para mi exposición del pensamiento de Bentham he utilizado ampliamente este excelente libro de Guyau.

[22] J. Stuart Mill, *Autobiografía* (trad. esp., Buenos Aires, 1939, páginas 89-94).

[23] *Utilitarianism* (London, 1863), ch. IV.

nía con nuestros semejantes, el cual es *un principio poderoso en la naturaleza humana*». A modo de «principio», en la «naturaleza humana» opera un deseo que de algún modo trasciende el puro egoísmo. Bentham lo admitió, ciertamente, mas no como ingrediente «natural» del ser del hombre. ¿Cómo pueden ser conciliados el talante crasamente egoísta de la primera tesis y el evidente altruísmo de la segunda?

La respuesta a esta interrogación es la ética social de Stuart Mill. No puedo exponerla aquí en su pormenor, y debo limitarme a entresacar de ella los rasgos que en relación con mi propósito estimo fundamentales. Son los siguientes:

1.º Tesis básica: pertenencia de la sociabilidad a la naturaleza del hombre. «El estado de sociedad es... tan natural, tan necesario y tan habitual al hombre, que a menos de circunstancias raras y de un esfuerzo de aislamiento voluntario, el individuo humano no se considera a sí mismo sino como miembro de un cuerpo, y esta asociación se fortalece más y más, a medida que la humanidad se aleja del estado de independencia salvaje.» La sociedad, por lo tanto, es «cada día parte más inseparable» en la concepción que acerca del destino del hombre tiene el individuo humano.

2.º Siendo «natural» al hombre, la sociabilidad no es en este una facultad «ingénita». Stuart Mill distingue muy insistentemente entre lo que en el hombre es *natural* y lo que en él es *innato*. «Hablar, razonar, edificar ciudades, cultivar la tierra, todo esto es *natural* en el hombre, por más que pertenezca a sus facultades adquiridas... Lo mismo que estas facultades, la facultad moral es, si no una parte de nuestra naturaleza, sí un retoño suyo *(a natural outgrowth)*; como esas facultades es capaz, aunque en medida muy restringida, de nacer espontáneamente, y por obra de la cultura puede alcanzar un alto grado de desarrollo» [24]. Utilizando una distinción escolástica, cabría decir que la sociabilidad y la facultad moral no pertenecen para Stuart Mill a la «naturaleza primera» de hombre, sino a la «segunda naturaleza» que en él llegan a crear los hábitos. En nuestra «primera naturaleza» —en lo que en

[24] *Utilitarianism*, III.

nosotros es verdaderamente *innato*— habría, a lo sumo, la disposición para que ese hábito sea engendrado. Solo en este sentido y con este alcance podría llamarse al hombre *zôon politikón*.

3.º La sociabilidad —el hecho de que el individuo humano no pueda concebirse a sí mismo sino como miembro de un cuerpo social— es suscitada en nuestra naturaleza por «asociación de ideas». Stuart Mill hereda y perfecciona, como es sabido, el asociacionismo psicológico de Hartley y de su propio padre, James Mill. Asociando el hombre una y otra vez la concepción de su individual destino a la de un estado social —el estado social en que él se encuentra incluido—, acaba experimentando una especie de imposibilidad intelectual para separarlas. De lo cual va a resultar en nosotros una doble imposibilidad: por una parte, es moralmente imposible que nuestros sentimientos se hallen desligados del amor de sí *(Self-love)*, puesto que no podemos desear más que lo que nos es agradable; por otro lado es intelectualmente imposible el amor a un *sí-mismo (Self)* separado y solitario, porque no podemos considerarnos a nosotros mismos sino como entes sociales. Por obra de la asociación de ideas, el hombre queda natural y subjetivamente convertido en un ser social. «*Como por instinto* —obsérvese la cautela mental del «como por»—, el individuo viene a tener conciencia de sí mismo como de un ser que *evidentemente* debe tener algún propósito respecto de los demás.»

4.º El optimismo social, objetivo en Bentham, se hace subjetivo en Stuart Mill. Para quien rectamente haya ido constituyendo en su alma esta «segunda naturaleza», será «indispensable *creer* que su fin real y el de sus semejantes no están en conflicto». El hábito acaba haciéndose *creencia indispensable*, y por vía de creencia Stuart Mill traslada a la mente el optimismo que Bentham había puesto en las cosas. «No viendo realizado en torno a sí el mundo ideal que soñaba Bentham —escribe Guyau—, se esfuerza por realizarlo subjetivamente, por construirlo en el alma humana. Unión, armonía subjetiva de las utilidades: he ahí la idea nueva que él introduce en el problema, el medio por el cual espera llegar des-

de el egoísmo, del cual parte con Bentham, a un desinterés bastante más absoluto que la *imposición de fondos* de su maestro.

5.º No puede haber sociedad verdadera sin igualdad; pero la igualdad —y el mutuo respeto de los intereses que la igualdad comporta— no se dan real y actualmente más que entre algunos hombres. «La sociedad solo puede existir entre iguales si los intereses de cada uno de los individuos son respetados igualmente. Y puesto que en todos los estados de sociedad cada individuo tiene iguales, a menos que sea soberano absoluto, todo el mundo está obligado a vivir en esos términos (de igual y mutuo respeto) con *algunos*, y en todas las épocas no deja de disponerse para un estado social en que permanentemente será imposible vivir en otros términos con *cualquiera.*» El sentimiento de la armonía de los fines —dice en otra página Stuart Mill— «es en las gentes casi siempre inferior, como fuerza, a sus sentimientos egoístas, y *falta con mucha frecuencia*. Pero en quienes lo poseen tiene todos los caracteres de un sentimiento natural».

6.º La sociabilidad del hombre, todavía imperfecta en las sociedades actuales, logrará su perfección en la sociedad del futuro. Consiste la sociabilidad humana en una «segunda naturaleza», y esta va constituyéndose a merced de un doble proceso: el proceso psicológico de la asociación de las ideas, y el proceso histórico de la creciente igualación y «socialización» de los individuos. Stuart Mill espera un «estado social» en que al hombre le será *imposible* vivir con *cualquier otro hombre* en una relación que no sea de igualdad y mutuo respeto. Penetrado por la poderosa conciencia histórica de su época —la época de Hegel, Comte y Marx—, pone su esperanza en el futuro y se esfuerza intelectual y políticamente por impulsar a los hombres hacia él.

¿Qué es, pues, el otro, en la mente de John Stuart Mill? Desde un punto de vista moral, dos cosas distintas: es por una parte el *alter ego* que conviviendo conmigo me ayuda a constituir definitivamente mi naturaleza propia, mediante el ejercicio psicológico de la asociación de ideas; es, por otra, el «prójimo» —en el sentido más etimológico de esta palabra: el que está junto a mí— a través del cual tienen que pasar, para

no disiparse en abstracciones, mi deseo de que la humanidad sea feliz y mi esfuerzo por lograr que ese deseo se cumpla. Volvamos a su *Autobiografía:* «Mis impresiones de este período —dice Stuart Mill, aludiendo a la crisis espiritual que ya conocemos— dejaron huella profunda en mis opiniones y en mi carácter... Nunca había vacilado yo en mi convicción de que la felicidad es la piedra de toque de toda regla de conducta y el fin de la vida. Pero entonces vine a pensar que ese fin solo puede ser alcanzado no haciendo de él un objeto directo de la existencia. Solo son felices, pensé, aquellos cuyo espíritu se halla dirigido hacia una meta distinta de la felicidad propia, hacia la felicidad de otro, por ejemplo... Para ser felices no hay más que un medio, consistente en tomar por fin de la vida, no la felicidad, sino algún fin extraño a ella».

Pero Stuart Mill no se limita a considerar la realidad del otro desde un punto de vista *moral;* mírala también —acaso por vez primera, en Inglaterra— desde un punto de vista *intelectual.* ¿Cómo puedo yo conocer al «otro» que tengo ante mí?: tal es ahora el problema. Pretendió Descartes que conocemos la condición humana de los demás hombres mediante un razonamiento por analogía. Dando un paso más —y perfeccionando al mismo tiempo la forma del razonamiento—, Stuart Mill sostendrá que ese es también el recurso mental por el cual inducimos lo que los demás hombres sienten y piensan. La especificidad de la existencia del otro —*que el otro es hombre*— y la determinación individual de su esencia —*lo que el otro es*—, serían conocidas por nuestra mente a favor de un proceso discursivo de carácter analógico. Ampliando la indicación que hice en el capítulo precedente, he aquí, literalmente transcrito, el pensamiento de Stuart Mill acerca de la percepción del otro: «¿En virtud de qué evidencia conozco yo, o por qué consideraciones soy yo conducido a creer que existen otras criaturas sentientes; que las figuras ambulantes y hablantes que yo veo y oigo en torno a mí tienen sensaciones y pensamientos, o, con otras palabras, que poseen mente? El más osado intuicionista no incluirá esta entre las cosas que son conocidas por intuición directa. Yo llego a tal noción partiendo de ciertas cosas que mi experiencia o mis

propios estados psíquicos *(states of feeling)* me demuestran ser señales suyas. Tales señales son de dos órdenes, uno antecedente y otro consecuente: las condiciones previas que exige el sentir y los efectos o consecuencias de este. Yo concluyo que otros seres humanos tienen sentimientos *(feelings)* como yo, porque, en primer lugar, tienen cuerpos como el mío, del cual yo sé, en mi caso, que es la condición antecedente de mi sentir; y, por otra parte, porque esos seres exhiben acciones y otros signos externos que en mi caso yo sé por experiencia que tienen su causa en sentimientos. Yo soy consciente en mí mismo de una serie de hechos conexos entre sí por una secuencia uniforme, de la cual es comienzo una modificación de mi cuerpo, medio mi sentimiento, y fin mi conducta exterior. Percibiendo otros seres humanos, tengo, mediante mis sentidos, la evidencia de los términos primero y último de esa serie, pero no la del término intermedio. Encuentro, sin embargo, que la secuencia entre el primero y el último es tan regular y constante en los restantes casos como en el mío. En mi propio caso sé que el primer término produce el último a través del término intermedio, y solo así. La experiencia, por tanto, me obliga a concluir que debe haber un término intermedio; el cual, a su vez, debe ser en los demás el mismo que en mi caso, o bien otro diferente. Debo creer, en consecuencia, o que los demás hombres son seres vivientes, o que son autómatas; y creyendo que son seres vivientes, esto es, suponiendo que el término intermedio tiene igual naturaleza que en el caso de que yo poseo experiencia, y que es, desde todos los puntos de vista, semejante a este, yo pongo otros seres humanos, como fenómenos, bajo las mismas generalizaciones que por experiencia yo sé que son la verdadera teoría de mi existencia propia. Haciéndolo así, soy fiel a las reglas legítimas de la investigación experimental. El proceso es exactamente paralelo a aquel por el cual Newton demostró que la fuerza que mantiene a los planetas en sus órbitas es idéntica a la fuerza por la cual una manzana cae al suelo... Conocemos la existencia de otros seres humanos por generalización del conocimiento de nuestro propio ser; la generalización postula únicamente que aquello que la experiencia

muestra ser signo de la existencia de algo dentro de la esfera de nuestra conciencia, puede concluirse que también será signo de algo semejante más allá de esta esfera» [25].

No he de repetir lo que en torno al razonamiento analógico quedó dicho en el capítulo anterior. Tampoco debo adelantar lo que en la Tercera Parte he de exponer acerca de la «intuición» de la existencia del otro. Diré tan solo, antes de pasar a la descripción de una nueva etapa en la historia de la psicología inglesa, que la concepción «moderna» y «positiva» de la relación interhumana —con su constante visión del otro como «otro yo» y con su sistemática consideración del cuerpo del otro como «mero cuerpo»— [26] queda técnicamente perfilada en la obra de John Stuart Mill.

III. La apelación a la sociabilidad de los animales para entender por contraste o por analogía la sociabilidad de la especie humana —y, por lo tanto, la relación específica entre hombre y hombre— es antigua en el pensamiento inglés [27]. La idea del contraste es patente en Adam Ferguson. Para Ferguson, solo el hombre es capaz de vivir en sociedad, en el sentido propio de este vocablo: «El término sociedad —escribe— se aplica particularmente a una reunión de hombres; solo metafóricamente se dice que los animales viven en sociedad y que los hombres forman rebaño.» Los animales no sacan ventaja de la vida en común; por eso son gregarios, no sociales. El hombre saca ventaja de la vida en común, y por eso es un ser social [28]. Penetrado ya por las ideas de «génesis» y «evolución», tan obradoras sobre las mentes de la primera mitad

[25] J. Stuart Mill, *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, ch. XII.

[26] Bien elocuente es, a este respecto, la comparación que Stuart Mill establece entre su proceder intelectual y el de Newton, cuando este descubrió la «fuerza» de la gravitación universal.

[27] Y más antigua, por supuesto, en el pensamiento universal. No olvidemos que Aristóteles llama al hombre *zôon politikón*. La vida «política» es una nota específica del ser humano, concebido este como «animal». Como a continuación vamos a ver, Ferguson coincide en esto con Aristóteles.

[28] *Principles of moral and political science,* I, 20.

del siglo XIX, Stuart Mill comienza a subrayar la analogía: «Todos los animales buscan para dañarles a los que les han dañado o suponen a punto de dañarles o de dañar a sus hijos. En este punto los hombres no difieren de los restantes animales, sino en dos puntos; por una parte, son capaces de simpatizar, no solamente con su progenie o, como ciertos animales más nobles, con algún animal superior bueno para ellos, sino con todos los seres humanos, y hasta con todos los seres sensibles; por otra parte, tienen una inteligencia más desarrollada, y esta deja un campo más amplio a todos sus sentimientos, sean personales o simpáticos» [29]. Más resuelta es la visión zoológica de la vida humana en la obra de Alexander Bain [30]. Con todo, una concepción genética del «instinto social» del hombre técnicamente articulada no existirá hasta la publicación de *The Descent of Man*, de Ch. Darwin (Londres, 1871).

Frente a la tesis de Ferguson, Darwin sostiene abiertamente la existencia en los animales de un *instinto social* fundado sobre el *amor* y la *simpatía;* instinto que la selección natural va haciendo cada vez más complejo y vigoroso. En los animales inferiores, la sociabilidad se expresa a través de acciones muy definidas e invariables, casi mecánicas; pero a medida que se asciende en la escala zoológica, el instinto social se realiza mediante actos biológicos más numerosos y menos determinados. Llegados a este nivel, los animales gozan con la compañía de sus semejantes, se avisan mutuamente los peligros, se defienden y ayudan entre sí.

La vinculación simpática se presenta ante todo entre los individuos pertenecientes a una misma especie. Darwin aduce como sumo ejemplo una observación de Brehm, en Abisinia. Un gran número de babuinos atravesaba un valle; parte de ellos habían llegado a la cima de la montaña; los restantes estaban aún en la hondonada. Esta fracción del rebaño fue atacada por una jauría de perros; pero los monos viejos bajaron de roca en roca con las bocas abiertas y profiriendo tan feroces gruñidos, que los perros se pusieron precipitadamente en fuga.

[29] *Utilitarianism,* V.
[30] *The Emotions and the Will* (London, 1859).

Otra vez fueron lanzados los perros al ataque. Entre tanto, todos los babuinos habían ganado las alturas, a excepción de uno joven, como de seis meses, que desde lo alto de una roca, cercado por la jauría, daba gritos de angustia. Entonces se vio que uno de los monos más fuertes volvía a descender de la montaña, iba derecho hacia el joven, le rescataba y, gritando, le llevaba en triunfo junto a sus compañeros de manada. Los perros —concluye el relato— tenían demasiada sorpresa para oponerse a ello.

En el primer acto de este drama animal, el rebaño de babuinos estaba dividido en dos partes, y parece que había de dominar un interés distinto en cada una de ellas. Desde el punto de vista del puro instinto de conservación, ¿cómo no ver que el interés del grupo que ya estaba en la cima consistía en proseguir su marcha a toda prisa? Pero el instinto social prevaleció netamente sobre el de conservación y llegó a constituirse, dice Darwin, en genuino instinto moral; el cual se muestra como verdadero «espíritu de sacrificio» en el salvamento del babuino joven.

Mas también entre animales de distinta especie serían posibles los sentimientos simpáticos y morales. «Hace algunos años —refiere Darwin—, el guarda de un jardín zoológico me mostró una herida produnda y apenas cicatrizada que le había inferido un babuino feroz, mientras él estaba de rodillas sobre el suelo de la jaula. Un monito que quería entrañablemente al guarda vivía en el mismo compartimiento que el babuino, al cual tenía un miedo horrible. Mas cuando vio a su amo en peligro, se lanzó sobre el agresor y le atormentó de tal modo con sus gritos y sus mordiscos, que el hombre pudo escapar con vida, no sin haber corrido grave riesgo de perderla».

Hasta aquí, los hechos. Para interpretarlos científicamente, Darwin adopta el punto de vista de Bentham y Stuart Mill: la persecución del placer y la evitación del dolor son los motivos básicos y constantes de la conducta animal. La satisfacción de un instinto trae un placer tanto más intenso cuanto más fuerte es ese instinto; luego el instinto social, tan útil para la conservación de la especie —concluye Darwin—, es

vigoroso desde los primeros niveles de la animalidad, y tiende a desarrollarse por selección natural. Pero así como Bentham y Stuart Mill se esfuerzan por reducir el altruismo al egoísmo, Darwin pone directa e inmediatamente el acento sobre el instinto social, del que el hombre, dice, está «como impregnado». Y añade: «Así queda libre del reproche de colocar en el vil principio del egoísmo el fundamento de lo que en nuestra naturaleza es más noble, a menos que se llame egoísmo a la satisfacción que todo animal experimenta cuando obedece a sus propios instintos y al descontento que sufre cuando se encuentra en la imposibilidad de hacerlo.» En rigor, a esto habían llamado «egoísmo» Bentham y Stuart Mill. La discrepancia entre Darwin y los paladines del utilitarismo es, pues, mucho más nominal que real. Cualquiera que sea la hipótesis adoptada para explicar la génesis del instinto social, el otro es el objeto exterior en que ese instinto se satisface. Lo cual, claro está, no sería posible si el otro no fuese también *Self*, *alter ego*. Solo en tal caso llegará a ser verdaderamente «simpática» y mutua la satisfacción de ese instinto.

La intelección de la sociedad humana desde el punto de vista de la evolución universal alcanza su ápice en la obra de Herbert Spencer; pero con su imponente y abarcante magnitud, la tosca sinfonía evolucionista spenceriana no parece ofrecer novedades muy sustanciales en orden a la visión científica del otro. Alguna brinda, en cambio, un evolucionista de menor formato que Spencer, el matemático y filósofo W. K. Clifford. En su ensayo *On the nature of things-in-themselves*[31], Clifford se propone dar cuenta intelectual de la realidad del otro mediante un concepto inédito: el concepto de *eyecto*. Desde su radical subjetivismo gnoseológico, este pensador llama «objeto» *(object* o *phaenomenon)* a todo grupo de sentimientos *(feelings*, en el sentido de las *cogitationes* cartesianas) que de algún modo persiste o se repite en nosotros como tal grupo a lo largo del tiempo. Es, pues, el objeto un conjunto de cambios *en* mi conciencia, y no algo exterior a ella. Las inferencias de la ciencia física atañen siempre a sentimientos míos reales o posibles, esto es, a lo que actual o potencialmente está en mi conciencia. Pero hay inferencias que difieren profundamente de las que constituyen la ciencia física. Si yo llego a la conclusión de que *tú* eres consciente y de que hay en tu conciencia objetos similares a los que hay en la mía, yo no estoy infiriendo entonces sentimientos actuales o posibles de mi propia alma, sino *tus* sentimientos, los cuales no son y no pueden llegar a ser objetos en mi conciencia. Los complicados procesos fisiológicos de tu cuerpo y los movimientos de tu cerebro son por mí inferidos, según el grado de mi saber anatómico, como cosas que me es posible ver. Pero la existencia de tus sentimientos y de agrupaciones entre ellos semejantes a las que hay entre los míos, es inferida por mí como cosa exterior a mí y por mí lanzada hacia fuera de mi conciencia *(thrown out of my consciousness)*; en suma, como algo que no forma parte de mi ser. Esto es lo que sugiere a Clifford la idea de llamar «eyectos» *(ejects)* a tales existencias para distinguirlas de los «objetos» u «obyectos», esto es, de las cosas que se presentan en mi conciencia. Es cierto que el eyecto es simbolizado en mi conciencia por un conjunto determinado de cambios, que bien puede ser llamado mi concepción de ti; es también cierto que tal concepción, en cuanto grupo de sentimientos míos, es semejante al objeto en sustancia y constitución; pero difiere de este en cuanto tal grupo de sentimientos implica la existencia de algo que no es él mismo, sino que corresponde a él: el eyecto. La existencia del objeto, sea este percibido o inferido, lleva consigo un grupo de creencias, tocantes siempre a la perduración futura de algunos de mis sentimientos actuales. La existencia de una mesa como objeto en mi conciencia lleva consigo mi creencia en la posibilidad de andar sobre ella, si sobre ella trepo; en cambio, la existencia de mi concepción de ti en mi conciencia comporta mi creencia en que tú existes fuera de mí; creencia que, a diferencia de la anterior, no puede ser referida a la perduración de mis actuales sentimientos en el futuro. Hasta qué punto está justificada esta inferencia, en qué medida mi conciencia puede afirmar la existencia de algo fuera de ella —es-

[31] Publicado por vez primera en *Mind,* enero de 1878; recogido luego en *Lectures and Essays,* 2 vols. (London, 1879).

cribe Clifford—, yo no pretendo decirlo: no necesito desatar un nudo gordiano que el mundo ha cortado hace tiempo por mí. Puede muy bien ser que la mía sea la única existencia, pero es simplemente ridículo suponerlo. La posición del idealismo absoluto puede ser abandonada, aunque cada individuo sea incapaz de justificar su discrepancia de él.

Tal es la doctrina del eyecto [32]. Su semejanza con la *Einfühlung* o «impatía» de Lipps y con el *Sichhineinversetzen* o «transposición vivencial» de Dilthey es considerable; ocasión habrá de comprobarlo en páginas ulteriores. Ahora debo conformarme haciendo notar que con ella empieza a hacerse proyectiva e inventiva la presunta condición instintiva del yo. Percibir yo la existencia de otro no es, para Clifford, el término de un razonamiento analógico, sino la inferencia de un yo, el mío, cuya actividad primaria consiste en «sentir» dentro de sí y en «proyectarse» o «eyectarse» fuera de sí. Quien vive como hombre, no solo busca su placer y se asocia con los demás, sino que dispara osadamente desde sí mismo hacia el mundo algo de su propio ser. Respecto de Shaftesbury, Bentham y Stuart Mill, la novedad no puede ser más notoria.

IV. Desde Hobbes hasta las postrimerías del siglo XIX, el pensamiento inglés —más ampliamente, el pensamiento anglosajón— ha venido concibiendo al hombre como un yo individual *(Self)* capaz de relacionarse con los otros yos por la doble vía de la conducta social y del conocimiento: en el orden de la conducta social, a favor de su natural tendencia a convivir de un modo útil con las personas en torno; en el orden del conocimiento, por obra de una inducción mental

[32] Hízola suya y la amplió A. Riehl en *Der philosophische Kritizismus,* II, 2 (Leipzig, 1887). También la adoptó G. J. Romanes *(Mind and Motion and Monism,* 1895; *Essays,* 1897), que hizo de ella una teoría general del mundo: *The World as an Eject.* Cómo Clifford, a partir de su idea del eyecto, construye su idea del «objeto social» —un eyecto en que todos creen— es tema que no puedo tratar aquí. Pero no quiero dejar de subrayar la analogía que existe —psicológica una, fenomenológica la otra— entre la doctrina cliffordiana del «objeto social» y la concepción husserliana del «mundo objetivo». Véase lo que acerca de esta se dice en el cap. VI.

construida sobre la percepción de los movimientos somáticos del otro (razonamiento analógico), o mediante la configuración eyectiva de «sujetos» exteriores a la conciencia percipiente (teoría del eyecto). El interés de los pensadores ingleses y norteamericanos de nuestro siglo, psicólogos o filósofos *sensu stricto,* se ha polarizado —muy vivamente, por cierto; harto más vivamente que entre los pensadores del continente europeo— hacia la segunda de estas dos cuestiones, la tocante al conocimiento del otro: *Our Knowledge of Other Minds* ha llegado a ser un título tópico en la más reciente literatura filosófica anglosajona.

El punto de partida de la reflexión ha solido ser una decidida repulsa del solipsismo: nuestra certidumbre acerca de la real existencia de los otros es inmediata, primaria e indestructible, y debe constituir el fundamento de toda noción filosófica acerca del yo ajeno. El solipsismo, afirma, por ejemplo, G. St. Fullerton, es una doctrina «altamente innatural» [33]; la mera sugestión de ser uno mismo el único ente consciente del universo —escribe, por su parte, W. W. Spencer— es a la vez hilarante e insoportable [34]; el solipsismo es pura y simplemente absurdo: toda discusión sobre el otro debe comenzar con un formal reconocimiento de que estamos ciertos de su existencia, afirmará más tarde R. I. Aaron [35]; y como ellos, tantos más. La pregunta inicial, según esto, no debe ser: «¿Existen otras mentes?», sino «¿Cómo llegamos a conocerlas?» o «¿Con qué grado de evidencia las conocemos?» Y si se parte de afirmar que nuestra radical certidumbre acerca de la existencia del otro es una «creencia» *(Belief)*, esa pregunta será: «¿Cuál es la base de nuestra creencia en otras mentes?» [36]; o bien: «¿Qué fundamento tengo yo para creer en la existencia de otras mentes?» [37].

[33] «The Doctrine of the Eject», en *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientifics Methods,* IV (1907), 505-510, 561-567, 617-623.

[34] *Our Knowledge of Other Minds* (New Haven, 1930), pág. 114.

[35] «Our Knowledge of One Another», en *Philosophy* (1944), 63-75.

[36] J. Weinberg, «Our Knowledge of Other Minds», en *The Philosophical Review,* sep. 1946, 555-563.

[37] C. D. Hardie, «Our Knowledge of Other Minds», en *Philosophy of Science,* 6 (1939), 309-317.

Mas no acabaríamos de entender esta múltiple e intensa preocupación anglosajona por el conocimiento del otro, si no la refiriésemos a una distinción gnoseológica que desde su base tácita o expresamente la orienta y determina: la útil distinción de William James entre el «conocimiento acerca de» *(knowledge about)* y el «conocimiento por frecuentación» o «familiar» *(knowledge by acquaintance.)* En el primero, lo conocido constituye un saber en cierto modo externo y postizo para el sujeto cognoscente. Así sabrá que el boj es un arbusto modelable quien no sea botánico ni jardinero. Muy otro es el caso en el segundo modo de conocer: en él lo conocido se incorpora entrañablemente al ser del sujeto, y en él queda vivo y arraigado. Así sabe la madre que su hijo es rubio o impulsivo. El «conocimiento acerca de» —basta un punto de reflexión para advertirlo— es solo probable, y tiene su consistencia última en un acto de creencia presuntiva, en un «creo que...»; al paso que el «conocimiento por frecuentación» es subjetivamente firme y no se expresa en un «creer», sino en un «saber»: «Sé —esto es, «me consta»— que X. es mi amigo», dice quien familiarmente conoce la amistad que X. tiene por él. Pues bien; en orden al conocimiento del otro, la filosofía anglosajona del siglo XX hállase partida en dos tendencias, correspondientes a estos dos modos de entender el conocimiento en general. Hay, por una parte, el grupo de los que piensan que al otro se le conoce a favor de una inferencia inductiva, más o menos próxima al razonamiento analógico de Stuart Mill, y determinante en último extremo de un acto creencial y presuntivo de la mente: «Creo que este cuerpo exterior a mí es, como yo mismo, un ser consciente.» Tal es la tesis del *conocimiento analógico.* Hay, por otra parte, el haz de quienes consideran que el conocimiento del otro es de algún modo directo y en modo alguno inductivo o inferencial, tan directo como el de quien sabe que existe el Sol viéndolo con sus ojos sobre el horizonte. «Sé que tú eres un hombre como lo soy yo», dice quien así piensa. Tal es la tesis del *conocimiento intuitivo.* Veamos con cierto pormenor la interna articulación de la primera de estas dos tendencias.

En los años inmediatamente anteriores a la Primera Guerra

Mundial, la tesis del *conocimiento analógico* era la «oficial», si vale decirlo así, en el pensamiento anglosajón. «¿Cuál es el valor de la evidencia que nos conduce a creer que nuestro prójimo siente?», se pregunta T. H. Huxley; y sin vacilar responde: «La única evidencia en este argumento por analogía es la semejanza entre la estructura del prójimo y la nuestra, y entre sus acciones para con nosotros y nuestras propias acciones». «Toda afirmación de que otro ser posee cualidades psíquicas *es* una conclusión por analogía; no es una certidumbre, sino materia de creencia», sostienen Bethe y Thomson. En el mismo sentido hablan Romanes, Stout, Tansley, etc. [38] Los gestos son para nosotros los «embajadores» de los restantes organismos, decía significativamente Romanes [39].

Pero la presunta incuestionabilidad del razonamiento analógico no pudo impedir la formulación paulatina de graves reparos contra su validez. En el capítulo precedente quedaron expuestos los principales [40]. ¿Habrá, pues, que abandonarlo, en favor de la tesis intuicional? Esta viene siendo la convicción de muchos. Otros, en cambio, han creído que el espíritu del razonamiento analógico podía subsistir indemne, si se acertaba a reformarle teniendo en cuenta los resultados de la investigación psicológica y las verdaderas exigencias de la lógica.

Mencionaré en primer término al profesor de Columbia, G. St. Fullerton. Bajo el epígrafe de «doctrina del sentido común del eyecto» *(Common sense doctrine of the eject)*, este autor [41] ha tratado de fundir armónicamente el razonamiento

[38] Cits. por J. C. Gregory, «Some Tendencies of Opinion on our Knowledge of Other Minds», en *The Philosophical Review,* XXXI (1922), 148-163. La opinión de G. F. Stout se halla expuesta en su *Manual of Psychology* (2.ª ed., London, 1931), págs. 20 y 539. La tentativa de Strong —un compromiso entre la doctrina del *instinto* social y el *razonamiento* analógico: el instinto nos haría saber que en el otro hay una mente como la nuestra, y el razonamiento lo que esa mente piensa y siente— ha sido ya mencionada en el capítulo precedente.

[39] *Animal Intelligence,* 2.ª ed., «Introduction».

[40] Véanse, por otra parte, los que añade W. W. Spencer en el capítulo III de *Our Knowledge of Other Minds.*

[41] *System of Metaphysics* (New York, 1904), y la serie de artículos anteriormente citada.

por analogía y el pensamiento de Clifford. «Cada uno de nosotros —escribe— conoce directamente sus propios pensamientos y sentimientos, pero no es del mismo modo consciente de los pensamientos y los sentimientos de los demás. Al conocimiento de estos es conducido a través del puente de un argumento analógico... Y la doctrina consiste en el reconocimiento del hecho de que yo soy directamente consciente de mi mente y de mi cuerpo —una y otro son para mí *objeto*, en el sentido que Clifford atribuye a esta palabra—, y percibo una conexión entre ellos; percibo además otros cuerpos, cuya conducta es más o menos semejante a la del mío, y les atribuyo mentes —*eyectos*— que yo supongo relacionados con ellos como yo sé que mi mente está relacionada con el mío». Lo cual, añade Fullerton, en modo alguno excluye que mis eyectos puedan hacérseme con el tiempo genuinos objetos: «Cuando Pedro y Pablo yacen sobre un mismo lecho, siguen siendo Pedro *y* Pablo, y son mutuamente eyectivos. Pero cuando Pedro y Pablo yacen sobre el mismo cerebro —esto es, cuando Pedro vive habitualmente en su conciencia el eyecto de Pablo, o Pablo el de Pedro—, entonces tendremos unas veces Pedro *y* Pablo y otras Pedro-Pablo.» Lo que comenzó siendo «conocimiento acerca de», acaba así convirtiéndose en «conocimiento por frecuentación».

A este lado del Atlántico, H. H. Price [42], profesor en Cambridge, se ha propuesto superar la antítesis analogía-intuición (o, si se quiere, creencia-conocimiento *sensu stricto)*, mediante un argumento que él llama *teleológico*, formalmente análogo al «argumento del designio» para demostrar la existencia de Dios. Si un hombre no hubiese percibido nunca otro cuerpo humano —se pregunta Price—, ¿tendría, a pesar de ello, fundamento para creer en la existencia de otras mentes como la suya? Tal interrogación es casi idéntica a la que respecto de su hipotético Robinson se había hecho Max Scheler en su *Etica* y en *Esencia y formas de la simpatía* [43]. Pero la respuesta de Price

[42] «Our Knowledge of Minds», en *Proceedings of the Aristotelian Society,* XXXII (1932), 53-78, y «Our Evidence for the Existence of Other Minds», en *Philosophy,* XIII (1938), 425-456.

[43] Véase el capítulo consagrado a Scheler en la Segunda Parte.

no se atiene, como la de Scheler, a los movimientos espontáneos del alma del solitario, sino a lo que en esta sucedería a la vista de ciertos eventos del mundo exterior. Supongamos que una y otra vez se repiten en torno a ese hombre modificaciones físicas del medio que parecen poseer, respecto de su vida, una intención determinada, un *designio;* que, por ejemplo, acaecen cuando él se propone el logro de tal fin, y no en cualquier otro momento. ¿Qué pensará ese hombre? Pensará, sin duda, que exteriormente a él hay una mente tan capaz como la suya de concebir propósitos benéficos o agresivos. La experiencia de un *designio* exterior al yo sentiente y pensante sería, según esto, el fundamento de nuestra evidencia acerca del otro. De lo cual viene a resultar que el argumento analógico es tan solo un caso especial del argumento teleológico. «El argumento analógico —escribe Price— no puede ser simplemente un argumento basado en la *apariencia* corporal: una figura de cera puede parecernos que es un hombre... Debe ser un argumento basado en la *conducta* del cuerpo. Pero conducta no significa en este caso mero *movimiento*, porque una figura artificial podría mover sus brazos al andar. Conducta debe significar movimiento de carácter *propositivo.* Y lo importante no es la conformación física del movimiento, ni la figura física de la cosa que se mueve, sino la naturaleza de los *resultados* que el movimiento produce».

En el segundo de sus estudios, Price formaliza su pensamiento, y en lugar de hablar de *designios* habla de *símbolos* —palabras o gestos— capaces de acrecer la información de quien en una *situación comunicativa* llega a percibirlos. Tal argumento difiere en su detalle del razonamiento analógico a la antigua usanza; mas no por ello —concluye Price— deja de ser un argumento por analogía. Su forma abstracta es: «las situaciones *a* y *b* se asemejan entre sí en virtud de una característica C_1; la situación *a* posee también la característica C_2; por tanto, la situación *b* poseerá probablemente, y de un modo análogo, la característica C_2. Los sonidos de que yo soy ahora consciente

Price no menciona esta semejanza entre su interrogación y la de Scheler.

se parecen mucho a otros, de los cuales fui consciente con anterioridad..., y la semejanza se extiende tanto a sus cualidades como a su modo de combinarse. Aquellos de que yo fui consciente con anterioridad, funcionan como símbolos en actos de pensamiento espontáneo. Por consiguiente, también en este respecto se les asemejan los que yo ahora percibo, y también, con gran probabilidad, funcionan como símbolos en un acto de pensamiento espontáneo, que en este caso no es mío» [44]. No creo ilícito ver en este ensayo de Price una involuntaria versión abstracta y formalista del proceso psicológico que Dilthey había llamado «forma elemental de la comprensión» [45].

La consideración lógico-formal del razonamiento analógico —iniciada en cierto modo por C. D. Broad unos años antes [46]— ha ido cobrando forma en los trabajos de C. D. Hardie [47], R. H. Dotterer [48], J. Hosaisson [49] y J. Weinberg [50]. Al investigador no le importa ahora saber si la creencia en la humana realidad del otro tiene realmente tal o cual génesis

[44] Pero el argumento, prosigue diciendo Price, «no es *solo* analógico, porque acontece —y también mediante este argumento puede explicarse el hecho— que ciertos sonidos no originados por mí tienen para mí, sin embargo, un carácter simbólico, y son combinados además en complejos que, como las expresiones propositivas, son asimismo simbólicos para mí».

[45] Véase el capítulo V de esa Primera Parte. Aunque menos elaborado que el de Price, en el mismo sentido que el suyo se mueve el ensayo de R. I. Aaron que anteriormente he mencionado. Cfr., por otra parte, la doctrina que acerca de la percepción del otro expone J. Laird en *Problems of the Self* (London, 1917). Según Laird, lo que desde la infancia nos hace descubrir la existencia de «otras mentes» es la condición «responsiva» de los cuerpos a que pertenecen.

[46] C. D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature* (London, 1925), págs. 335-348.

[47] «Our Knowledge of Other Minds», en *Philosophy of Science,* 6 (1939), págs. 309-317.

[48] «Our Certainty of Other Minds», en *Philosophy of Science,* 7 (1940), págs. 442-450.

[49] *Mind,* N. S., 50 (1941), 350 y ss.

[50] «Our Knowledge of Other Minds», en *The Philosophical Review,* sept. 1946, págs. 555-563.

psicológica; impórtale tan solo el problema formal de si el razonamiento analógico posee o no posee fuerza probatoria suficiente para justificar esa creencia. Supuesta la percepción de un cuerpo ajeno en movimiento, ¿cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para creer que ese cuerpo está animado por una mente análoga a la mía?

Keynes ha demostrado el siguiente teorema: si h es una hipótesis y f uno de los hechos que se derivan de h y de s (s es el repertorio de nuestras informaciones empíricas: *stock of information*), la condición necesaria y suficiente para que h/fs sea mayor que h/s es que $h/s > 0$ y $f/s > 1$. Supongamos ahora que tenemos dos hechos análogos, f_1 y f_2. En tal caso, ¿cuándo será cierto que $f_2/f_1s > f_2/s$? Con otras palabras: ¿cuándo los hechos análogos podrán ser lícitamente referidos a la hipótesis de que se parte? Siguiendo un razonamiento lógico-matemático de J. Hosaisson, Weinberg concluye que el argumento por analogía puede ser válido en determinadas condiciones, y desde este punto de vista critica —y parcialmente acepta— las hipótesis epistemológicas de Broad y Price.

Pero concluir mediante los recursos de la lógica matemática que nuestra creencia en la realidad humana del otro *puede* estar justificada, ¿no es acaso demostrar la posibilidad de una evidencia psicológica realmente anterior a la demostración o, con otras palabras, probar que es lógicamente *posible* lo que para nosotros era ya fácticamente *real?* En orden al conocimiento del hombre, la lógica formal no puede excluir a la fenomenología, y esta enseña que la certidumbre de que el otro existe es anterior a cualquier razonamiento analógico. En medio de la indecisa y polémica situación intelectual que A. J. Ayer ha llamado «perplejidad acerca del otro» (*«other minds» perplexity*) [51], eso han venido a proclamar, con argumentos diversos, cuantos sostienen la tesis de un *conocimiento intuitivo* del yo ajeno. La certidumbre de que el otro existe —si se quiere, la certidumbre de que el otro es hombre— no sería

[51] Simposio en torno al tema «Other Minds», en *Arist. Society,* Sup. Vol. XX (1946), 188-197. Véase también C. D. Rollins, «Professor Ayer's Query on Other Minds», en *Analysis,* 8 (1947-1948), págs. 87-92.

una creencia presuntiva obtenida inferencialmente mediante razonamientos analógicos, sino la evidencia que nos otorga un conocimiento inmediato de la realidad exterior y humana, el resultado de una *extrospective acquaintance*. Con otras palabras: el otro no es para mí un *alter ego* probable, inferido o «eyectado» por mi propio yo con ocasión de ciertas experiencias sensoriales, sino la apariencia de una realidad *sui generis* —y también, por supuesto, *mei generis*— a la cual debo llamar *tú*. Fiel al general espíritu de nuestro siglo, el pensamiento anglosajón ha ido saliendo del «yoismo» a que tan incuestionada e incuestionablemente se había atenido, desde Descartes, la filosofía moderna. Contemplaremos en la Segunda Parte esta renovada y renovadora actividad de las mentes inglesas y norteamericanas.

Capítulo III

El otro como término de la actividad moral del yo: Kant, Fichte y Münsterberg

Como de los jóvenes que mueren dejando inconclusa su obra, de Kant, muerto después de tan fecunda y genial senectud, podría con no poca razón decirse que fue un «malogrado»: acabó sus días sin dar el paso hacia la metafísica que sus *Críticas* pedían y sin haber llevado a término su proyecto de una filosofía para hombres en cuanto tales, distinta y complementaria de la filosofía para filósofos o «escolar» que casi todos sus libros enseñan. Aquella, la filosofía «según un concepto mundano» *(Weltbegriff)*, había de culminar con la respuesta a la cuestión que constituye su más íntima almendra: el ser del hombre. ¿Qué es el hombre? La última de las obras de Kant, su *Antropología en sentido pragmático* (1798), no se propone responder a esa interrogación fundamental, no es todavía la antropología filosófica que él había proyectado. Y, sin embargo, tanto las tres *Críticas* como los breves escritos ulteriores a ellas contienen material suficiente para delinear con alguna precisión la idea kantiana de lo que el hombre es.

¿Qué es el hombre? Descartes había dicho: *je ne suis qu'une chose qui pense*. De lo cual discrepa abiertamente Kant; y no porque el pensar no sea para él actividad esencial del ser humano, sino porque se niega a concebir el yo como «cosa» o *res*, y porque entiende que la *cogitatio* de esa mal llamada

res cogitans no constituye la operación más radical y decisiva del hombre. En su *Metafísica de las costumbres* (1797) [1], Kant aplica expresamente a la realidad humana su metódica distinción entre fenómeno y número. También en el hombre —y más claramente en él que en cualquier otro ente sensible— hay una realidad aparencial o fenoménica y otra esencial, fundamental o numénica. En cuanto *homo phaenomenon*, el ente humano es contemplable por los demás y por sí mismo, hállase sujeto a las determinaciones físicas y puede, en consecuencia, ser estudiado mediante la percepción sensible, la ciencia natural y la razón especulativa. Su libertad —la libertad psicológica o empírica del hombre— es más aparente que real. Las acciones físicas del ser humano —por tanto, todas sus acciones, en cuanto físicamente realizadas— acontecen en el tiempo, y en principio son tan calculables como un eclipse de Luna o de Sol. Según una célebre expresión kantiana, la libertad empírica no sería en principio superior a la de un asador mecánico, que ejecuta por sí mismo sus movimientos tan pronto como se le ha dado cuerda. Bien distinto es el hombre, en cuanto *homo noumenon*. En el orden de su realidad numénica, el ser humano no se halla sometido a determinaciones físicas, queda inaccesible a la percepción sensorial y a la razón especulativa —solo por la razón práctica puede ser estudiado, y de ahí la primacía de esta sobre aquella— y goza de verdadera libertad. La libertad inteligible o moral, en efecto, determina desde fuera del tiempo y por modo instantáneo la serie múltiple, sucesiva y divisible de nuestros actos físicos y temporales. Gracias a ella, cada hombre va siendo —o no va siendo— lo que él debe ser.

Repitamos ahora nuestra interrogación anterior: ¿qué es el hombre? O mejor: ¿qué soy yo, en cuanto hombre? Si yo me entiendo a mí mismo kantianamente, responderé: yo soy a la vez varias cosas —valga esta equívoca palabra—, diversas para mí y por mí discernibles según la profundidad en que frente a mí mismo me sitúe.

[1] Y sin tanta explicitud nominal, en el prólogo a la *Crítica de la Razón práctica.*

En el «fenómeno» de mi ser, en la zona aparencial a que llegan la experiencia sensible y la razón especulativa, *yo soy sujeto (Subjekt)*, bien de mis mudables sensaciones y sentimientos (yo empírico), bien de mis pensamientos (yo teórico o especulativo). En cualquier caso, el yo kantiano no es la intuición del espíritu por sí mismo, sino la conciencia que yo tengo de mi existencia sensible y mental. Me conozco a mí mismo, a la postre, como conozco un objeto exterior: refiriendo a la unidad de mi pensamiento la multiplicidad de los fenómenos en que mi realidad se manifiesta. No es de mi unidad sustancial de lo que yo tengo conciencia en mí, sino de la unidad de mi pensamiento, en cuanto este es artífice de la unidad del objeto pensado. El yo teórico, dice Kant, es «una representación simple, y por sí misma completamente vacía de contenido..., mera conciencia que acompaña a todos los conceptos»; es, en suma, «no más que el sujeto trascendental de los pensamientos, una x que solo por los pensamientos es conocida». Por lo cual al yo pensante —añade significativamente Kant— igual se le podría llamar «él» *(Er)* o «ello (la cosa)» *(Es, das Ding)* [2].

Pero yo soy algo más que «fenómeno»; yo soy también «número»; y en el número de mi ser, más allá de mi condición de sujeto, *yo soy persona (Person, Persönlichkeit)*. Esto es en mí lo verdaderamente radical. Inaccesible a mi propio conocimiento especulativo, mi yo moral, el yo de mi «deber ser», aquello por lo cual yo soy fin en mí mismo y no medio, me eleva a la dignidad de ente realmente libre y me hace autor responsable de mi individual vida física. El *ser* más propio de la realidad humana sería el incluido en su «deber *ser*»; y así, al «yo soy cosa pensante» de la filosofía cartesiana, Kant opondrá resueltamente un «yo soy conciencia moral» o «yo soy deber». Si la expresión verbal del hombre se hace lírica cuando brota de su verdadera intimidad, no puede extrañar que en la prosa de Kant haya genuino lirismo —un sobrio y entusiasta lirismo entre filosófico y poético— cuando su mente descubre y declara la excelsa significación del deber:

[2] *Crítica de la razón pura* (B 404).

«Deber, oh tú, grande y sublime nombre, tú, que no albergas en ti ni una sola de las complacencias que consigo lleva el halago..., ¿cuál es el origen de tu dignidad, dónde se halla la raíz de tu noble linaje...?» [3]

Y si yo, en cuanto hombre, soy a la vez sujeto sensible y mental y persona moral, ¿cómo conoceré la realidad del otro? En lo que atañe a su condición de *homo phaenomenon*, la cosa es clara: el otro será para mí un objeto merced a la operación configuradora que las formas *a priori* de mi sensibilidad y las categorías, tal y como Kant las entiende, conjuntamente ejercitan. Poniendo en ejercicio mi actividad noética, según lo que de ella enseña la *Crítica de la razón pura*, conoceré la apariencia fenoménica del otro, pero solo esta apariencia; lo que constituye al otro como persona, aquello por lo cual él es para mí y en sí mismo fin y no medio, quedará oculto a mi mirada. Entonces, ¿cómo llegaré a poseer una total experiencia del otro, cómo este llegará a ser para mí verdadero *homo noumenon?* Kant no se plantea explícitamente este problema; solo nos dice que la persona del otro, como la mía, no puede ser objeto de conocimiento especulativo o teórico. Pero leyendo con cierto cuidado la *Crítica de la razón práctica* y los escritos posteriores a ella, es posible descubrir que para Kant hubo en la relación interhumana tres modos típicos, correspondientes a los dos distintos niveles de la realidad del hombre que él describió: la danza de marionetas, la banda o pandilla y el pueblo de Dios o Iglesia invisible.

En el último apartado de la *Crítica de la razón práctica* esboza Kant lo que sería la historia de la humanidad si en los hombres no operase más que la razón especulativa. «La conducta de los hombres, en tanto su naturaleza siguiese siendo como ahora es, quedaría transformada en simple mecanismo; un mecanismo en el cual —como en una danza de marionetas *(Marionettenspiel)*— todo gesticularía muy bien, pero en cuyas figuras no podría encontrarse vida alguna.» Solo su condición

[3] Este famoso apóstrofe al deber hállase en la *Crítica de la razón práctica,* I, I, 3 («De los resortes de la razón pura práctica»). La que por brevedad llama «razón pura» el título de la primera *Crítica,* es en rigor «razón pura especulativa».

moral, piensa Kant, otorga al hombre vida verdadera; y así, desconociendo hipotéticamente la actividad moral de los seres humanos, la historia universal ofrecería el espectáculo de un teatro mecánico. Para Descartes, un cuerpo sin yo pensante es un autómata; el problema cartesiano frente a la tarea de distinguir un autómata de un hombre consiste, por lo tanto, en saber que este piensa. Para Kant, en cambio, un ser corpóreo y pensante, pero desprovisto de conciencia moral, sigue siendo ente mecánico, marioneta. Y en tal caso, ¿cuál habrá de ser mi criterio para cerciorarme de que trato con hombres y no con los muñecos de un inmenso y sutilísimo guiñol?

Los otros dos modos típicos de la relación interpersonal son mencionados y descritos en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, y corresponden al hombre en su integridad, al *homo* que a la vez es *phaenomenon* y *noumenon*, realidad corpórea, pensante y moral. Si lo verdaderamente radical y decisivo del ser humano es su «deber ser», la sociedad de los hombres —no entendida ahora como cuerpo y organismo físico, sino como «ente ético comunitario» *(ethisches Gemeinwesen)*— se constituirá según dos modos típicos, contrapuestos y aun enemigos entre sí: la agrupación de quienes hagan del incumplimiento del deber moral la razón de ser de su convivencia, y la comunidad de quienes quieran vivir individual y colectivamente según la ley del imperativo categórico. Aquella debe ser llamada, más que sociedad, «banda» o «pandilla» *(Rotte);* aun cuando —añade Kant— «el principio hostil contra los sentimientos virtuosos radica en nosotros y solo imaginativamente puede ser concebido como potencia exterior». Esta otra, en cambio, tiene existencia real y recibe el nombre de «pueblo de Dios» *(Volk Gottes)*, solo pensable en cuanto constituido según las leyes de la virtud, y por tanto como Iglesia moral o invisible: la Iglesia *(Kirche)* de todos los hombres de buena voluntad [4]. Lo cual, mas ya de modo positivo, nos pone ante el mismo problema que la considera-

[4] *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* en *Immanuel Kants Werke,* VI (Berlín, 1914), págs. 237 y sigs. En su *Metaphysik der Sitten* estudiará muy precisa y pormenorizadamente Kant los deberes concretos de esta convivencia ética.

ción puramente especulativa o teórica de la convivencia humana: ¿cómo podré cerciorarme de que me relaciono con hombres cabales, es decir, con entes a la vez corpóreos, pensantes y capaces de vida moral? Ya he dicho que Kant no se plantea directa y abiertamente este problema. Hácelo, reciamente instalado sobre el pensamiento kantiano, «emergiendo frenético de él, como el fruto revelador de la simiente» (Ortega), su discípulo y continuador Johann Gottlieb Fichte.

I. No acabará de entender el desarrollo sistemático de la obra de Fichte, quien no lo vea como un proceso intelectual en cierto modo opuesto al que la mente de Kant había seguido. El camino filosófico de Kant tuvo como punto de partida el conocimiento del ser natural (escritos precríticos, *Crítica de la razón pura)*, y como término el descubrimiento del ser personal —el *noumenon* del hombre— y sus más importantes problemas: la libertad transempírica o moral, la relación con Dios, la creencia en la inmortalidad del alma. Quede aquí intacta la cuestión de lo que el filósofo regiomontano habría podido hacer, ya llegado a esa meta, si su senectud le hubiese permitido iniciar la tarea metafísica desde el nuevo punto de vista [5]. Lo que ahora nos importa no es la obra posible de Kant, sino la obra real de Fichte; y como acabo de indicar, esta fue en su raíz el resultado de un proceso intelectual de signo opuesto al seguido por la mente kantiana. Fichte comienza instalándose intelectualmente en el reducto más íntimo de la razón práctica, en la noción transempírica, metafísica, de la libertad propia, y desde él trata de conquistar y construir el orbe entero de la realidad elaborando deductivamente un saber filosófico acerca de sí mismo, el mundo y Dios. Lo diré en su propio idioma: con su «actividad ideal» el yo de cada hombre pone el no-yo; y cuando ese yo es el de un filósofo, va a la vez deduciendo consciente y metódicamente las determinaciones de su «actividad real». El idealismo trascendental

[5] Véase el ensayo de Ortega «Kant. Reflexiones de centenario», en *O. C.,* IV, 25-59, y especialmente la parte titulada «Filosofía pura». Kant descubrió «que el ser solo tiene sentido como pregunta de un sujeto», pero no desarrolló luego su genial hallazgo.

de Fichte es la empresa intelectual de «deducir» el mundo y Dios —*Deduktion* es la clave principal del método fichteano— partiendo de aquello en que más radical y primariamente consiste el yo: su propia actividad. Si Dios es «acto puro», como aristotélicamente afirma el pensamiento cristiano, nunca un filósofo ha atribuido tan originaria y fundamental importancia a la cristiana visión del hombre como imagen y semejanza de Dios.

En su fundamento mismo, el yo sería pura actividad, esencial hazaña *(Tathandlung)*. «En el principio era la Acción», dice de su propia realidad, con el Fausto goethiano, el yo de Fichte. Trátase de una actividad originaria e incondicionada; por tanto, de la libertad subjetiva que radicalmente antecede a cualquier determinación del yo. Toda la filosofía fichteana, dice una vez su autor, no es sino un único y continuo análisis de la libertad. Hasta el alumbramiento de este idealismo de la libertad, el filósofo, sometido al «dogmatismo del ser» —el ser dado y exterior, el ser de la realidad natural—, habría sido «siervo de la naturaleza»; a favor del idealismo trascendental, libre al fin de esa tradicional servidumbre, el filósofo se hace «señor de la naturaleza» y construye la ciencia que realmente corresponde a lo que el hombre es. Así la filosofía deja de ser especulación, contemplación especulativa, y se trueca en acción consciente de sí misma. El yo de Fichte es ojo y no espejo; un ojo que en sí mismo fuese activo devenir, fluencia viva y operante, acción conquistadora y constructiva. Cuando Baudelaire confiese poéticamente su idea del corazón humano

—*¡Tête-à-tête sombre et limpide*
qu'un coeur devenu son miroir!—,

sus palabras darán expresión insospechada a la «filosofía del corazón» del vehemente pensador prusiano [6]; y cuando Ernst Jünger, ya en nuestros días, diga que toda mirada es «un

[6] La concepción de su propia filosofía como una «filosofía del corazón» expónela reiteradamente Fichte en sus escritos *Appellation an das Publikum* y *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (Fichtes Werke,* ed. de Fr. Medicus, III, págs. 151-238).

acto de agresión», tendrá en su mente esa germánica, activa y fichteana idea del yo.

Así concebida la «yoidad» no puede extrañar que para Fichte sea el propósito o *Vorsatz* —la posición de un fin— el acto primario de la conciencia; ni que el deber, y por tanto la moralidad, constituyan el fundamento mismo de la «yoidad» o yo absoluto que como «conciencia en general» o «subjetividad pura» precede en nosotros a la distinción entre sujeto y objeto. Kant veía en la determinación del deber el lado «práctico» de nuestra vida racional, a cuyo lado especulativo o «teorético» pertenecería el conocimiento del mundo. Más radical en cuanto a la función constitutiva de la moralidad, Fichte ve en aquella determinación la condición fundamental de toda conciencia. La vinculación al deber sería en el hombre lo verdaderamente «en sí»; con lo cual llega a ser absoluto el primado kantiano de la razón práctica sobre la teoría. De tan radical manera *es deber* el hombre en la filosofía de Fichte, tan enérgicamente se afirma en ella el carácter fundamental de la libertad autoorientada, que hasta las operaciones teóricas o cognoscitivas del yo resultan ser secundarias respecto del deber y mera consecuencia suya.

Una pregunta surge: ¿por qué la libertad del hombre es deber y moralidad? ¿Por qué la actividad del espíritu humano, incondicionada en su raíz, deja de serlo cuando se realiza? El yo, responderá Fichte, es actividad originaria o «ideal», pero no es actividad infinita. Mi yo es finito, y esta finitud suya hace inexorablemente limitada, efectiva o «real» la actividad incondicionada o «ideal» en que él por modo originario consiste. La realización del yo manifiesta el límite del yo, y esto es lo que quiere decir Fichte cuando una y otra vez afirma que el yo, poniéndose, pone a la vez el no-yo. «Poner el no-yo» no es crearlo de la nada, sino organizar activa y conquistadoramente el límite de mi yo frente a lo que me hace patente su constitutiva finitud; en último extremo, *reconocer* mi propio límite, según el triple sentido —noético, militar y moral— que la palabra «reconocimiento» *(Anerkennung)* tiene en castellano. El metódico despliegue de este «reconocimiento» es, muy precisa y literalmente, la teoría fichteana de la realidad.

No puede ahora sorprender que la descripción del impulso y la voluntad sea la primera etapa de esa teoría, ni que la concepción fichteana del cuerpo tenga en tal descripción su primer fundamento. La actividad realizada muéstrase al yo, en efecto, como impulso y voluntad; y la limitación del impulso y la determinación de la voluntad —que yo quiera esto y no aquello, que yo tenga que querer «algo»— se me hacen patentes en el límite, ahora material y empírico, del «órgano externo» o cuerpo viviente mediante el cual una y otra tienen que realizarse. Cuerpo y mundo son así, antes que cualquier otra cosa, «el material para el cumplimiento del deber», la ocasión para que yo, ente finito y moral, cumpla libre y creadoramente mi destino. No cabe una afirmación más rotunda de la primacía del *homo interior* paulino y agustiniano, tal y como Fichte lo entiende, sobre lo que en el propio hombre y fuera de él es *ser natural*. «La filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es», dice un célebre apotegma fichteano. Ahora vemos su verdadero sentido. Porque «la clase de hombre que se es» no es para Fichte el resultado de una fatal determinación de la naturaleza, como los «temperamentos» o «tipos» de la más vieja y más nueva biología humana, sino la determinación *(Bestimmung)* con que el yo va hasta la muerte realizando el «deber ser» de su personal y finita libertad. Lo que yo he querido y quiero ser condiciona, antes que cualquier otra cosa, mi modo de verme a mí y de ver el mundo.

No debo seguir aquí el razonamiento mediante el cual Fichte va idealmente «deduciendo» las diversas determinaciones objetivas de la realidad: la percepción del mundo y su reducción a «objeto», el espacio, el tiempo. Solo diré que en esa faena de «proyección» del yo, mediante la cual este conquista, reconoce y organiza su propio límite, la facultad maestra no es el entendimiento, ni es la sensibilidad, sino la imaginación *(Einbildungskraft)*; una imaginación a la vez creadora y responsable, determinadora del ser y transida de moralidad, de la cual la sensibilidad y el entendimiento son en cierta medida formas consecutivas. El pensamiento romántico y algún importante motivo del pensamiento contemporáneo quedan

formalmente iniciados por esta vigorosa y original estimación fichteana de la imaginación creadora. Actuando e imaginando, el hombre se encuentra a sí mismo y encuentra la realidad exterior a él.

Ahora bien, esa «realidad exterior» es compleja. Hay en ella, por lo pronto, las resistencias sensibles que mis impulsos, mis sentidos y mi entendimiento configuran como «objetos»: los cuerpos con que el mío sensorialmente limita. Mas no todo es realidad «objetiva» en el mundo. En el seno mismo de esa realidad y actuando a través de ella, hay en el no-yo algo que no es «ello» *(Es)*, aunque del «ello» emerja; que por tanto no es simple «algo», sino «alguien». Más concisa y precisamente: en el seno de la realidad exterior, mi yo descubre la existencia de otros yos. Lo cual plantea a la mente una cuestión a la vez metafísica y gnoseológica: ¿qué sentido y qué estructura tiene la posición del no-yo, cuando ese no-yo es instancia espiritual, «otro yo»?

Descartes descubre el problema del otro, pero no se lo plantea temáticamente; recuérdese cómo ese problema aparece en los escritos cartesianos. Con su teoría «gravitatoria» del amor interindividual, Hutcheson lo da por resuelto sin habérselo planteado. Leibniz, Berkeley y Hume discuten el conocimiento del mundo exterior *in genere*, pero no pasan de ahí. El propio Kant, que explícitamente considera la comunidad interpersonal, ética, de los hombres, no estudia la relación entre el yo y el otro; más aún, ni siquiera la nombra. En rigor —y así tenía que ser, según lo expuesto— Fichte es en la historia universal del pensamiento el primer filósofo que deliberada y expresamente formula el problema del tú y trata de darle solución satisfactoria. Y lo hace movido por dos instancias: una interior y espontánea, el desarrollo orgánico de su propio sistema; otra exterior y reactiva, su necesidad de responder a quienes le tildaban de solipsista.

Comencemos por esta última. En su *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia* (1797), Fichte se enfrenta con los que le imputan haber reducido la realidad a la suma de un *yo* —el yo que filosofa— y un *ello* restante e impersonal. Tal objeción, responde el filósofo, solo puede ser hecha por quienes no

sepan distinguir entre yoidad e individualidad. Oigo pasos en la oscuridad, y pregunto: «¿Quién anda ahí?»; y si el que me oye sabe que yo conozco su voz, contestará: «Soy yo». Este «yo» de quien así habla es el yo de su personal individualidad, y se contrapone a todas las restantes personas. «Soy yo» quiere en este caso decir: «Quien ahora habla es la persona llamada Tal y Tal, y no otra.» Imaginemos por contraste otro posible evento. Si estando yo junto a una persona muevo por cualquier razón mis brazos, y un movimiento mío llega por descuido hasta su cuerpo y le produce alguna molestia, es muy probable que reaccione diciéndome: «¡Oye, que estoy yo aquí!» Este «yo» de mi vecino, ¿de qué se distingue, a qué se contrapone? ¿A las restantes personas? Por supuesto, pero no solo a ellas. Contrapónese también a todas las cosas exteriores a su cuerpo, y en general a todo lo que no sea su activa y viviente mismidad. La palabra «yo» no nombra ahora la personal individualidad del locuente, sino la yoidad, el yo puro, el yo de que arranca y a que en principio se refiere la «teoría de la ciencia». Aquel es el yo del egoísmo cotidiano; este otro, en cambio, es el yo filosófico, la personal espiritualidad y racionalidad del hombre que actúa, siente y piensa.

En uno y otro caso, el yo se pone a sí mismo y pone a la vez el no-yo. Acabamos de ver la diferencia en el yo puesto, según este sea el correspondiente a la yoidad o a la individualidad; o, como dice Fichte, según yo haga de la razón sustancia y de la individualidad accidente (así procede el yo de la yoidad), o de la individualidad sustancia y de la razón accidente (y no otra cosa parece ser, fichteanamente, el egoísmo). Pues bien: a esta diferencia en el yo que se pone, ¿no corresponderá otra en el no-yo cada vez puesto? Sin duda. Ya constituida en acto, la yoidad se contrapone al ello, a la simple y pura objetividad; la «posición» de este último concepto es absoluta, no condicionada por ninguna otra; tética, no sintética. El yo de la individualidad personal, en cambio, se contrapone a un ello objetivo y exterior, a cuyo ser ha sido transferido el concepto de la yoidad; y la reunión sintética de entrambos conceptos, el del ello y el de la yoidad —este hallado en mí y por mí mismo—, engendra el tú. Al yo de mi individualidad se

opone el tú, y el concepto de este es en principio la reunión del ello y el yo. «El concepto del yo como individuo —escribe Fichte— es la síntesis del yo consigo mismo. Lo que en el acto descrito se pone a sí mismo como yo, soy *yo;* y lo que como yo ha sido puesto en ese acto *por mí,* y no *por sí* mismo, eres *tú*» [7].

Dos interrogaciones se alzan en la mente de quien lee estas páginas de Fichte. La primera de ellas concierne a la cualificación moral de ese atenimiento a la propia individualidad. La posición del yo frente al tú, la determinación del yo como persona entre personas, ¿es siempre y necesariamente un acto de egoísmo? La segunda interrogación atañe al mecanismo de esa aparición del tú en el seno objetivo del no-yo: ¿cómo el yo ajeno —el tú— llega a ser patente a mi propio yo? La respuesta a una y otra, solo incoada en la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia,* queda más explícitamente construida en *Fundamento del Derecho natural* (1796) y *El sistema de la doctrina moral* (1798); es decir, cuando el pensamiento del filósofo no es réplica, sino espontáneo desarrollo.

Recordemos la expresión de Fichte anteriormente transcrita: en la posición del yo como individuo personal, la individualidad es sustancia y la razón accidente. Pero esto no es una necesidad [8]. ¿Acaso no cabe vivir en la razón y en el deber siendo persona entre personas? Con otras palabras: ¿no es por ventura posible convertir la fichteana «doctrina de la ciencia» en el hábito de la vida interpersonal, de modo que la razón y el deber sean sustancia del yo, y el interés individual mero accidente suyo? Nada más concordante, en verdad, con la moral del hombre y el filósofo Juan Teófilo Fichte.

La importancia del concepto del tú en la doctrina de la ciencia es rigurosamente fundamental. Según esa doctrina, vivir humanamente es por lo pronto «poner el propio yo»; en términos noéticos, pasar de la yoidad radical y originaria a la conciencia del yo. Pues bien, para que surja esta conciencia del yo, dos condiciones son necesarias: la posición de un no-yo meramente objetivo (la existencia de un mundo exterior ante cuya resistencia se constituya realmente la esencial finitud de mi yo) y la posición de un no-yo espiritual o personal (la existencia de un mundo de tús que haga real y consciente mi propia libertad). El mundo exterior objetivo me patentiza ante todo la esencial limitación de mi impulso y mi voluntad; el mundo exterior espiritual —mi efectiva pertenencia al «reino de los espíritus»— me revela muy en primer término la condición real de mi libertad, y por tanto mi deber ser, mi constitutiva moralidad. *Solo como con-deber o deber recíproco se realiza y determina mi deber ser.* Una conciencia puramente teorética o contemplativa podría ser una conciencia solitaria; la conciencia práctica, en cambio, no es concebible sin un mundo de objetos y personas reales. Más tajantemente: para que yo sea hombre, los otros yos son necesarios. «El hombre —escribe Fichte— solo entre hombres llega a ser hombre; y puesto que no puede ser sino hombre, y no sería en absoluto si no lo fuese, debe haber hombres y estos tienen que ser varios» [9]. El concepto de hombre —la hombredad— no podría ser pensado si solo existiese un individuo humano. Un individuo racional y corpóreo absolutamente solitario —Adán antes de la existencia de Eva, el Mowgli de Kipling entre los lobos de la selva— podría ser un ente sobrehumano o un cuasi-hombre, mas no un hombre, en el sentido plenario del término [10]. Las palabras del Génesis

[7] *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre,* 9 (*Fichtes Werke,* ed. de Fr. Medicus, III, 86).

[8] La expresión de Fichte es en rigor una hipérbole polémica enderezada a mostrar llamativamente el contraste entre la conducta del filósofo, cuyo yo se halla abierto a la humanidad *in genere* —a la razón universal—, y el estrecho egoísmo de quienes por hábito solo a sus particulares intereses atienden. En la conducta de estos, la razón se halla al servicio de su personal individualidad; lo sustancial es en tal caso el individuo, y lo accidental la razón.

[9] *Grundlage des Naturrechtes* (*Fichtes Werke,* II, 43).

[10] Tal sería la condición de quien hubiese nacido en un desierto. Fichte imagina esa hipótesis y afirma que a tal sujeto le sería lícito seguir allí, porque a los hombres no se nos ha encomendado «buscar sociedad»; pero su condición moral (el puro egoísmo), y por tanto su constitución como tal hombre, serían deficientes (*Das System der Sittenlehre,* en *Fichtes Werke,* II, 629). La «necesidad» filosófica de una pareja como origen de la especie humana es taxativa-

antes de la creación de Eva —el «no es bueno» de la expresión divina «No es bueno que el hombre esté solo» (II, 18)— tuvieron para Fichte, es seguro, un alcance resueltamente metafísico.

Pero la esencial necesidad que el yo tiene del tú ha de hacerse efectiva y consciente, y esto acaece en el suceso moral del «requerimiento» (*Aufforderung*). Mi yo se constituye y madura en la serie de determinaciones que van jalonando mi peculiar destino; la «misión» del hombre, aquello que cualifica y da sentido a su destino, es en lenguaje fichteano «determinación», *Bestimmung*. Ahora bien, una determinación particular puede ser suscitada —si se quiere, «puesta»— por dos eventos muy distintos entre sí: la colisión de mi impulsiva libertad primaria con una resistencia objetiva, o su encuentro con otra libertad, con la libertad de otro yo. Aquel choque limitante es lo que la filosofía ha llamado siempre «sensación»; este encuentro —cuya forma concreta puede ser sumamente diversa: la simple mirada, el saludo, la pregunta, el mandato, el ruego, la amonestación, la enseñanza— es lo que Fichte propone llamar «requerimiento». Solo bajo la influencia de otras personas logra el niño llegar a ser un yo libre; solo sometido a los constantes requerimientos de quienes le rodean puede ir «poniendo» su libertad, y por tanto constituyéndola real y efectivamente, edificándola, en el sentido tectónico y en el sentido moral de esta última palabra. Y lo que del niño se dice, dígase también del hombre adulto, aun cuando en este sea menos patente el hecho: cualquiera que sea mi edad, solo sintiéndome requerido adquiero conciencia de mi propia libertad y de la libertad ajena. Sin la conciencia del tú, no alcanzaría acabamiento y plenitud la conciencia noética y la conciencia moral del yo. Del solipsismo ético no debe decirse que es inmoral; de él hay que decir, mucho más simple y radicalmente, que es imposible, porque el cumplimiento de un acto moral —y todos los del yo lo son de un modo u otro— no sería posible sin la existencia y la participación de un tú.

mente afirmada por Fichte en la página de *Grundlage des Naturrechtes,* antes citada.

Mi conocimiento de un yo ajeno es, por supuesto, una operación cognoscitiva de mi propio yo; pero antes que cognoscitiva esa operación es práctica o moral, porque en ella se entretejen mi libertad y la del otro. El concepto del tú implica de algún modo mi conducta presente y futura frente a quien así llamo; no es, pues, mero conocimiento, sino «reconocimiento». El acto de «reconocer» el propio límite que páginas atrás describí, cobra su última perfección cuando es la libertad de un tú aquello con que se encuentra el yo. Bajo múltiples formas particulares —el mero respeto, la atención solícita, la dedicación amistosa, el sacrificio, la acción alertadora, la gratitud y tantas más—, la activa aprehensión del otro es siempre genuino e integral reconocimiento. Un certero poemilla de Antonio Machado

—El ojo que ves no es
ojo por que tú le veas,
es ojo porque te ve—

expresa muy eficazmente esa sutil implicación entre el conocer y el reconocer cuando es un tú aquello que el yo conoce: solo reconociendo que él me ve conozco que es un ojo humano y viviente lo que ante mí veo.

Síguese de lo dicho que la percepción del tú tiene que ser cualitativamente distinta de la percepción de las cosas. Es desde luego inmediata; en ella no infiero la libertad ajena mediante un razonamiento analógico basado en la previa conciencia de mi propia libertad, sino que, más sencillamente, descubro de golpe la libertad, mi libertad y la del otro: la mía, en cuanto real y efectivamente «puesta»; la del otro, en tanto que real y efectivamente «contrapuesta». Lo cual no excluye la participación de mi cuerpo y del cuerpo del otro en esa convivida y súbita epifanía de la libertad; al contrario, la exige, porque el cuerpo es a la vez el «órgano externo» del yo puro y la instancia que concreta y determina la incondicionada libertad originaria de este. A través de mi cuerpo, mi libertad se realiza; a través del cuerpo del otro, su libertad me requiere; y el encuentro amistoso u hostil de ese impulso realizador y este requerimiento es lo que *de hecho* me constituye en ser libre

y moral. «Cualquiera a quien meramente hayamos conocido —dice Fichte—, queda por este mero conocimiento encomendado a nuestro cuidado, hácese nuestro prójimo y pertenece a nuestro mundo racional, como los objetos de nuestra experiencia pertenecen a nuestro mundo sensorial. Solo cerrando los ojos a nuestra conciencia moral podremos desentendernos de él» [11]. Todos los deberes del hombre son deberes sociales, afirma resuelta y consecuentemente la moral fichteana.

Preguntaba yo antes si la «posición» del yo como persona entre personas, y no como yo puro, es siempre un acto de afirmación egoísta de la propia individualidad; si viviendo en sí y para sí se halla abierto el individuo al universal «reino de la razón». Y Fichte, radicalizando el imperativo categórico kantiano, responde así: la afirmación de mi individualidad personal dejará de ser crudo egoísmo cuando los fines que yo me proponga se hallen rectamente ordenados al fin racional y único de la humanidad entera; la cual no es una entidad abstracta ni un concepto formal, sino el conjunto múltiple y sucesivo que forman mi yo y todos los otros yos que sobre el planeta existieron y existirán. Poniendo activa y expansivamente mi yo, afirmo, constituyo y desarrollo mi libertad, cumplo mi personal destino de ser libre en la razón y, hasta donde esto me sea posible, convierto el no-yo en yo, poseo y racionalizo lo que me rodea; en definitiva, trato de llegar a ser Dios. Tal es el verdadero sentido del más central mandamiento de la ética fichteana: el célebre «Llega a ser el que eres» [12]. Pero este empeño, moral en sí mismo, no será *efectivamente* moral si no se coordina con la afirmación, la constitución y el desarrollo de la personal libertad de todos los demás hombres. La realidad concreta del «reino de la razón» es el «reino de los espíritus» que componemos juntos yo, tú, él y todos. Por lo cual yo no debo proponerme «llegar a ser Dios» de un modo individual y privativo, sino procurar un general y comunitario «advenimiento de lo divino» (Heimsoeth). El individuo se trueca en persona moral cuando emplea sus particulares posibilidades, egregias o mínimas, sirviendo al fin supremo de la especie humana; cuando afirma su individualidad anulándola, cuando su vida es ab-negación. Tal es el sentido del «sacrificio» *(Aufopferung)* que exige de los hombres eminentes el curso perfectivo de la historia universal [13]. Y tal es, por lo que a mi indagación atañe, la cima ética de la actitud de Fichte ante el problema del otro [14].

II. Tácita o expresamente, la construcción de Fichte va a influir no poco sobre los ulteriores modos de concebir la relación interpersonal. Quienes durante el siglo XIX y los primeros decenios del XX no se han avenido a explicar el conocimiento del yo ajeno mediante el razonamiento analógico —más precisamente: quienes de un modo u otro han afirmado la prioridad metafísica y moral de la acción sobre la teoría—, todos han sido más o menos fichteanos, acaso sin saberlo. Muy claramente nos lo demostrará el capítulo consagrado a Dilthey, Lipps y Unamuno, aunque las ideas y el lenguaje

[11] *Das System der Sittenlehre, loc. cit.*

[12] La expresión famosa de Píndaro en que esta de Fichte tiene su inspiración procede de una concepción naturalista del ser humano: «Llega a ser *como (ôs)* eres», «llega a ser *lo que* eres». El precepto de Fichte, en cambio, es personalista: no habla de «lo que eres» o de «cómo eres», sino «del que eres»; dice *werde, der du bist,* no *werde was du bist,* y mucho menos *werde, wie du bist.* «Lo que tú eres» se refiere a las *potencias* de tu naturaleza; «el que tú eres» —en rigor: el que tú puedes ser— nombra las *posibilidades* de tu libertad. La distinción de Zubiri entre «potencia» y «posibilidad» ilustra muy bien el contraste entre la helénica frase de Píndaro y la moderna frase de Fichte.

[13] *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (Fichtes Werke,* IV, 435).

[14] Como ya he dicho, esa actitud se hace expresa, más aún que en las sucesivas versiones de la *Doctrina de la ciencia* —si no se cuenta la *Segunda introducción*—, en los escritos morales y jurídicos del filósofo. Nada más lógico, después de lo expuesto. Remito también al excelente estudio de H. Heimsoeth *Fichte* (trad. esp., Madrid, 1931) y al libro de este mismo autor *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (trad. esp., 2.ª ed., Madrid, 1946). Muy deficiente en su exposición del pensamiento fichteano acerca del otro, es fina y certera, sin embargo, la crítica que de esta esencial parcela de la filosofía de Fichte hace W. Wylie Spencer en *Our knowledge of other minds,* págs. 10-12.

de estos pensadores no parezcan hallarse muy cerca del idealismo trascendental. Pero no siempre ha sido larvada la influencia de Fichte. Un notable psicólogo, Hugo Münsterberg, hará tema básico de su vida intelectual la síntesis del idealismo ético con la psicología fisiológica de la segunda mitad del siglo XIX. La teoría fichteana del otro, originariamente moral y metafísica, se viste de indumento positivo, psicológico, en los escritos de Münsterberg [15].

La palabra «yo» puede referirse, según Münsterberg, a tres conceptos distintos, correspondientes a los tres modos principales de mi relación con la realidad. «Yo y contorno forman una coordinación indiscutible» —dice textualmente el psicólogo de Harvard— en cualquier experiencia real; pero tal coordinación puede adoptar formas diversas. Es la más inmediata la que corresponde al *yo empírico* y ocasional; ese a que aluden expresiones como «yo ando» o «yo siento dolor», el sujeto de las concretas y sucesivas acciones y pasiones que integran el curso de mi vida real. El término «yo» refiérese en otros casos al sujeto de la conciencia teorética: es el *yo puro* que logro abstraer o fingir como centro de referencia de mis diversas operaciones cognoscitivas, el yo de la contemplación noética. Pero ni el yo empírico ni el yo puro son el yo en verdad originario y real. Más profundo que uno y otro, previo a ellos en mi experiencia de mí mismo, y por tanto en la realidad de mi vivir, hay en mí el sujeto agente de aquello que antecede a toda acción concreta y a toda posible contemplación: la «toma de posición» *(Stellungsnahme)* ante lo real. Este tercer modo del yo, que no puede ser objeto de percepción, porque es simple actividad radical, orientadora y decisoria, y que determinándose es capaz de tomar apariencia empírica o teorética, puede ser llamado en castellano *yo posicional* o *yo*

[15] La posición de Münsterberg ante el problema del otro puede leerse en *Grundzüge der Psychologie,* I (Leipzig, 1900). Su *Philosophie der Werte* (Leipzig, 1908) ofrece sistemáticamente el fundamento filosófico de esa teoría de la convivencia humana. El propósito de elaborar una «síntesis del idealismo ético de Fichte con la psicología fisiológica» se halla expresamente declarado por Münsterberg en el prólogo de sus *Grundzüge,* pág. VIII.

inceptivo (stellungsnehmendes Ich). Al yo puro o teórico corresponde un no-yo de objetos quietos o en movimiento, en cuya trama no sería posible la experiencia de otro yo. Mas ya he dicho que tal idea de la relación entre el yo y su contorno es consecutiva y abstracta. Lo real y verdaderamente primario, lo que en verdad y de lleno constituye la experiencia de la vida, es la relación entre el yo posicional y el no-yo que directa y adecuadamente a él corresponde, un mundo de valores, fines y medios, el mundo práctico y moral en que pueden existir y de hecho existen los tús.

Al yo posicional no puedo percibirlo ni representármelo. La percepción y la representación no son vivencias que correspondan a su verdadera índole; solo el acto originario de «tomar posición» —y por tanto de valorar— me permite vivirlo, solo en él se me hace patente. «Quien afirme que la iniciación de un acto voluntario es por él íntimamente vivida como el hecho de serle consciente el objeto de su volición —escribe Münsterberg—, ese no puede entenderme; para él se ha desvanecido la peculiar forma de la realidad que se manifiesta en la toma de posición» [16]. Las representaciones y los objetos de la percepción se recortan precisa y excluyentemente de todo el resto de la conciencia: el color blanco excluye el color negro, el recuerdo de una tristeza excluye, mientras dura, la vivencia de todas mis pasadas alegrías. En cuanto ocasionales objetos de mi vida consciente, la blancura y la tristeza no necesitan de la negrura y la alegría para existir en mí. La actividad de la toma de posición, en cambio, se afirma siempre frente a lo que a ella se contrapone: para querer algo, yo he de rechazar un «no querer»; para no querer, he de contener una volición de signo contrario. Y todo esto no es inferencia metafísica ni mera tesis de razón, sino pura experiencia de lo que en mi vida psíquica acontece.

No son otras las cosas en mi experiencia de un yo ajeno. Este, en efecto, no se me hace patente por la vía de la mera percepción, que frente a los otros hombres solo objetos corpóreos y representaciones objetivas podría darme; surge ante

[16] *Grundzüge der Psychologie,* pág. 51.

mí cuando la actividad volitiva y estimativa de mi yo posicional se afirma frente a una toma de posición ajena y recíproca, y solo entonces: «Quien crea encontrar al prójimo empíricamente y como cuerpo proyectando en este procesos psicológicos mediante una conclusión por analogía, solo con mentalidad metafísica puede llegar a la idea de que el otro es en el fondo voluntad y acaso nada más que voluntad. Pero más bien es preciso ver que *la voluntad del otro es para nosotros lo más inmediato, lo que de él nos es empíricamente dado.* Naturalmente, no encontramos ante nosotros su voluntad como un objeto perceptible, pero la reconocemos, la con-sentimos, la comprendemos, y por esto, precisamente por esto, es para nosotros inmediata y empíricamente real» [17]. Para que las cosas del mundo exterior me sean *objetos*, han de constituirse en puntos de referencia de la actualidad posicional de mi yo; haciéndome yo sujeto de ellas, su realidad se me hace objetiva; y ciertas realidades del mundo exterior se me revelan como *personas* —como *otros yos*— cuando mi toma de posición descubre en ellas otra toma de posición recíproca. De lo cual, movido por una inmadura y parcial idea del ser, concluye Münsterberg que lo primario desde un punto de vista lógico es el mundo de los valores: un mundo «en el cual no hay ser, sino valer, no devenir, sino actualidad, no hallazgo, sino reconocimiento o repulsa, no percepción pasiva, sino vivencia participante, no lo psíquico y lo físico, sino sujetos que toman posición y los objetos que a ellos corresponden». En ese mundo y solo en él puede aparecer ante mí otro yo.

Cuando yo me encuentro con otro hombre, cierto es que veo sus movimientos y oigo el sonido de su voz; pero lo que primariamente me ofrecen ese movimiento y este sonido no es una serie de «objetos» visuales o auditivos, sino requerimientos que pueden ser cumplidos o rechazados y afirmaciones que yo debo reconocer o impugnar; y si yo digo algo a ese hombre, mis palabras no son primariamente objetos sonoros lanzados contra él, sino juicios, opiniones o propuestas que piden reconocimiento. Reducir esta experiencia inmediata

[17] *Ibidem.* El subrayado es mío.

a una suma o concatenación lógica de los procesos corporales propios, *más* los procesos corporales del otro, *más* las correspondientes vivencias subjetivas, *más* la atribución de vivencias análogas al cuerpo ajeno, es faena artificiosa, consecutiva a los supuestos metafísicos y gnoseológicos de la mentalidad científico-natural y estrictamente determinada por ellos. Tal y como yo la experimento, la realidad comienza siendo un conjunto de fines y postulados, dentro del cual tienen que ordenarse los hechos y las leyes de la observación objetivadora. Münsterberg hace resueltamente suya esta fichteana sentencia de Lotze: «En lo que debe ser buscamos el fundamento de lo que es.»

La conversión del pensamiento de Fichte en doctrina psicológica es sobremanera evidente. La metafísica «posición del yo» *(Setzen des Ich)* se ha hecho empírica «toma de posición», *Stellungsnahme;* la libertad es ahora voluntad; de ser instancias del ser espiritual, el «requerimiento» y el «reconocimiento» han pasado a ser vivencias; al bien moral se le llama valor, y a la realización de la voluntad, «aprehensión del sentido». Pero, *mutatis mutandis*, la actitud intelectual de Münsterberg es la misma que dio nacimiento al idealismo ético fichteano. «Estamos ciertos del otro —vuelve a decirnos—, porque le comprendemos y juzgamos, le reconocemos o rechazamos, antes de vernos frente a él en el trance de ejercitar una aprehensión objetivadora. No es su existencia psicofísica lo que a nosotros, en cuanto sujetos actuales, primariamente nos llega, sino su realidad afirmadora y estimativa... *Frente al yo que valora nunca hay un no-yo, siempre hay un tú también valorador.* La certeza acerca de la realidad de los otros como sujetos precede lógicamente al pensamiento de que existen objetos, y por lo tanto a la diferenciación de los objetos en físicos y psíquicos; y así, nada se opone a la ulterior operación de derivar esa diferenciación haciendo de la coincidencia de los sujetos punto de partida [18]. Es un acto lógicamente secundario el que yo, basándome sobre la individual toma de posición del otro sujeto

[18] Llama Münsterberg «psíquico» a lo que solo por un sujeto es experimentable, y «físico», a lo común y coincidentemente experimentable por varios sujetos distintos.

frente a los objetos espacio-temporales, le refiera a una determinada figura espacio-temporal; figura que yo luego disgrego en la representación que de ella tengo y el cuerpo físico del otro, para proyectar al fin mentalmente en tal cuerpo, como fenómenos, los objetos de ese otro sujeto»[19].

La doctrina de Münsterberg acerca de la relación interpersonal ha llegado así a su acabamiento. No será inútil recapitularla. En mi encuentro con un tú, yo descubro inmediatamente su condición de otro yo —más precisamente: vivo su realidad de yo posicional—, pero mi certidumbre no puede pasar de ahí. Lo que en ese tú es verdaderamente psíquico o subjetivo, la vivencia de su activa y personal toma de posición, no puedo hacerlo objeto de mi conocimiento, no es experiencia compartible. Puedo yo, es cierto, atribuir ulteriormente a ese tú tales o cuales concretos contenidos de conciencia; por ejemplo, la alegría o la tristeza; pero esos contenidos no son ya sino representaciones mías, «objetos» mostrencos e intercomunicables; y la operación de «atribuirlos» —impensable sin la previa objetivación del tú, sin la artificiosa conversión de este en «objeto» psicofísico susceptible de contemplación y conocimiento— no puede ser sino proyección mental de algo que yo tengo en mí. En suma: *la convivencia entre hombre y hombre tiene que ser posicional, moral, no puede ser objetiva. Moralmente, convivo con el otro; objetivamente, coincido con él.* El constante y proteico dualismo antropológico del mundo moderno —cosa pensante y cosa extensa, *homo phaenomenon* y *homo noumenon*, necesidad y libertad, contemplación y acción, cuerpo y psique— adquiere esta figura cuando el pensamiento moral y metafísico de Fichte llega a hacerse psicología.

III. La construcción fichteana, inexcusable para edificar una cabal teoría del otro, y no suficientemente apreciada por el pensamiento antropológico y sociológico ulterior al idealismo, debe ser objeto de seria revisión. No puedo emprenderla ahora, porque mi discusión me obligaría a exponer anticipadamente

[19] *Ibidem*, pág. 73. El subrayado es mío.

no pocas de las ideas que en la tercera parte del libro han de tener lugar propio. Utilizando los geniales aciertos de Fichte dentro de un contexto muy distinto del idealismo ético, quedará entonces patente lo que de su personal visión de la convivencia humana no puede ser admitido. Aquí debo contentarme con dos breves observaciones de carácter interrogativo:

1.ª En mi relación con otro hombre son perfectamente deslindables mi noción de su existencia *(que él es* en realidad hombre, que ante mí y conmigo existe un hombre) y mi idea o saber acerca de su esencia *(lo que* ese hombre *es*, las determinaciones más o menos objetivables en que esa existencia se realiza). Lo que desde el punto de vista de su esencia *me* sea ese hombre, dependerá necesaria y radicalmente —aunque, claro está, no por entero— de mi libertad; si se quiere, de mi previa y activa «toma de posición» ante él. Pero mi noción de su existencia, ¿no será y no tendrá que ser siempre real y físicamente anterior al ejercicio de mi libertad, y por tanto a cualquier «toma de posición» de mi yo? En mi encuentro con el otro, ¿no soy antes «coexistente» que «corresponsable»?

2.ª La utilización psicológica del pensamiento fichteano parece conducir en manos de Münsterberg a la disyunción entre una primaria certidumbre coexistencial y co-volitiva —más radicalmente: co-activa, en el sentido etimológico y neutro del término— y una coincidencia objetivada. Pero esto, ¿es una necesidad realmente impuesta por la naturaleza humana, o es una construcción subsecuente al dualismo antropológico moderno e inadecuada a la verdadera dinámica del encuentro entre un hombre y otro? Lo que en mi relación con otro hombre puedo compartir con él, ¿es solo lo «representado» y «objetivo»? Y lo que con él no puedo compartir, ¿es en verdad lo psíquico, o es algo que de algún modo está más allá de lo psíquico? Quede por ahora en el aire esta incitante ráfaga de interrogaciones.

Capítulo IV

El otro en la dialéctica del espíritu y en la dialéctica de la naturaleza: De Hegel a Marx

Después de Fichte, el pensamiento occidental no dejará ya de plantearse explícitamente el problema del otro. No quiero con esto decir que todos los pensadores de los siglos XIX y XX aborden fichteanamente la resolución de ese fundamental problema; pero al describir e interpretar la relación entre el yo y lo que no es él, todos, cualquiera que sea su personal punto de vista, distinguirán entre «lo otro» y «el otro», entre la realidad exterior en general y lo que en esa realidad es «otro yo». El positivismo reducirá a inferencia empírica y causal el razonamiento analógico que Descartes había esbozado. La psicología inglesa convertirá en «teoría del eyecto» la doctrina dieciochesca del instinto social del hombre; Clifford y Romanes son, valga tan extremada frase, Shaftesbury y Hutcheson pasados por Fichte. Dilthey, Lipps y Unamuno tratarán de inventar el tú desde el yo; de «poner el tú», habría dicho Fichte si hubiese podido dar nombre al común intento de aquellos. Más próximo al iniciador del idealismo trascendental, Hegel radicalizará con mente lógica y ontológica —para Hegel la lógica fue pura ontología, y la ontología, pura lógica— la inicial construcción fichteana, tan preponderantemente moral. Los capítulos precedentes nos han

mostrado el proceder de la psicología positivista y el pensamiento de Clifford; el capítulo próximo dará a conocer el empeño inventivo de Dilthey, Lipps y Unamuno. En este procuraré exponer cómo Hegel ontologiza a Fichte.

I. Contra lo que más de una vez ha hecho pensar el indudable panlogismo hegeliano, el punto de partida de Hegel no es la capacidad cognoscitiva del espíritu humano, sino su libertad. «El hombre —enseñaba el filósofo a los adolescentes de Nuremberg, cuando todavía era profesor de Gimnasio— es un ser libre. Esto constituye la determinación fundamental de su naturaleza. Pero además tiene otras exigencias necesarias, como el impulso hacia el conocimiento, el instinto de conservación de su vida y su salud, etc.» [1] La obra entera de Hegel es el titánico esfuerzo intelectual de su mente por ser libre con certidumbre en la verdad; libertad, verdad y ser son las piezas centrales de su sistema. «El ser, decía Grecia, se halla actualmente en la verdad; pero la verdad, dirá Descartes, se halla actualmente solo en una certeza verdadera; y una certeza verdadera, terminará por decir Hegel, es aquella certeza que recae sobre el ser verdadero del sujeto» [2]. O sea, sobre su libertad, que, como acabamos de oír, es para Hegel la «determinación fundamental» del ser humano.

En la entraña misma del saber hállase, pues, la libertad, y esta es la clave de la teoría hegeliana de la conciencia. En el acto de saber hay presente un yo —el yo que sabe—, el objeto sabido y la mutua relación entre el yo y el objeto; esto es, la conciencia. Cuando el objeto sabido es exterior al yo y distinto de él, la conciencia puede ser mera conciencia sensible (la simple certeza de que existe un objeto exterior), percepción y entendimiento. Pero el saber, piensa Hegel, puede tener como objeto, no solo algo exterior al yo, mas también el propio yo; en tal caso, el yo se sabe a sí mismo. Este modo radical y puro de la conciencia, al cual llega el yo por abstracción de todos los objetos de su saber exteriores a sí mismo, es la «conciencia de sí» o «autoconciencia» *(Selbstbewusstsein)*. La más simple fórmula verbal de la conciencia de sí viene dada por las expresiones «Yo = Yo» o «Yo soy Yo», porque en ella se identifican saber y ser. «Yo me sé a mí mismo» es para Hegel una aserción del todo equiparable al juicio ontológico «Yo soy yo», y tal habría sido la más honda intuición de Parménides cuando identificó el pensamiento y el ser. Desde el punto de vista de mi conocimiento de ella, la conciencia de sí es el término de una abstracción radical y metódica; acabamos de verlo. Desde un punto de vista ontológico, en cambio, la conciencia de sí es originaria, y en ella debe tener su punto de partida, si no quiere pecar de artificioso, el sistema entero de la filosofía. Partiendo, pues, de ella, ¿qué podrá, qué deberá decir el yo acerca de sí mismo y de lo que no es él?

La conciencia de sí no es una tranquila, diáfana y suficiente quiescencia del yo sobre sí mismo. Como ya había visto Fichte, el impulso *(Trieb)* pertenece de modo constitutivo y radical a la realidad del yo. Y puesto que el juicio en que primariamente se expresa la conciencia de sí —«Yo soy Yo»— es una proposición inicialmente indeterminada y vacía de contenido, porque el yo es actividad pura, ese originario impulso del yo autoconsciente ha de consistir en realizarse y en hacerse consciente en todo. Lo cual equivale a decir que la originaria actividad de la conciencia de sí tiene doble rostro: conociendo la verdad de los objetos, se asimila el ser de estos, los equipara a sí misma y absorbe en cierto modo *(aufhebt)* su condición de «ser otros» respecto del yo; realizándose en el mundo se enajena, cobra objetividad y existencia concreta. Para la conciencia de sí, vivir hacia fuera es producirse a sí misma como objeto.

Ahora bien, en este movimiento a la vez «absortivo» y «positivo» en que la conciencia de sí se forma y objetiva a sí misma, hay tres grados o etapas principales. En el primero, el impulso —y por consiguiente, la autoconciencia misma— hállase dirigido hacia las cosas exteriores al yo: es *el apetito*. En el segundo, la conciencia de sí se dirige hacia otra conciencia de sí exterior a ella y de ella distinta; más concisamente,

[1] *Philosophische Propädeutik*, vol. 3 de la *Jubiläumausgabe* (Stuttgart, 1927), pág. 49.
[2] X. Zubiri, *NHD*, 294.

hacia el otro: es *la conciencia de sí reconociente.* En el tercero, la conciencia de sí se conoce en otras conciencias de sí a las cuales y para las cuales ella es igual: es la *conciencia de sí general.* En el centro mismo de su descripción del espíritu subjetivo —cuando el espíritu, saliendo de sí, se hace «fenómeno» y como tal puede ser estudiado; no otra cosa es en su raíz la «fenomenología del espíritu»—, Hegel descubre el problema del otro. Desde los supuestos de su filosofía, ¿cómo plantea ese problema, cómo trata de resolverlo?

La relación entre el yo y el otro —más hegelianamente: entre una conciencia de sí y otra conciencia de sí distinta de ella— sería para Hegel, ante todo, una *relación de señorío y servidumbre.* No menos de tres veces ha expuesto el filósofo su personal visión de la dialéctica entre el señor y el siervo; con variantes y desarrollos de carácter secundario, la describen coincidentemente la *Fenomenología del espíritu,* la *Propedéutica filosófica* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Intentaré diseñarla con alguna precisión.

¿Qué *es* el encuentro entre un hombre y otro hombre? Para la ontología hegeliana, ya lo sabemos: es la relación inmediata entre dos conciencias de sí, el descubrimiento de una realidad exterior en que mi yo se contempla como a sí mismo (la realidad de un yo *como yo*) y que a la vez existe objetiva y absolutamente respecto de mí (un yo que es *otro*). Pero en ello, dice Hegel, hay una inmensa contradicción. El yo es un ser completamente general, transparente, no interrumpido por límite alguno, común a todos los hombres. En cuanto vacío de contenido, el juicio ontológico «Yo soy Yo» es en todos los hombres idéntico. Por tanto, las dos conciencias de sí que se encuentran constituyen, por así decirlo, una identidad, son una misma luz. Pues bien: no obstante esto, esas dos mismidades son realmente *dos,* y existen tiesas y rígidas una frente a otra, como si cada una reflejase en sí misma su propia lumbre, como si fuese absolutamente distinta de la otra e impenetrable para ella.

La satisfacción del apetito —primera etapa, como vimos, en el desarrollo de la conciencia de sí— rompe el aislamiento de esta, pero no la saca de su particularidad. La mencionada

contradicción, en cambio, suscita en la conciencia de sí el impulso de mostrar la radical y originaria libertad del yo y de conquistar efectivamente su transparente comunidad ontológica con la otra conciencia de sí que ante ella existe. Saciando esa primera aspiración, el yo existe libremente para el otro yo: es el proceso del *reconocimiento;* cumpliendo la segunda, el espíritu llega en su desarrollo a una etapa superior: la *conciencia de sí general.*

El proceso del reconocimiento es ante todo lucha, y no puede no serlo. Contemplemos, en efecto, la concreta estructura de aquella contradicción entre la comunidad y la otredad. En cuanto posee existencia inmediata, cada una de las dos conciencias de sí es un sujeto natural, corpóreo y viviente. En su viviente corporalidad tiene la conciencia de sí el sentimiento, el signo visible y el instrumento de su existir propio; gracias a ella puede el yo mostrar que es «ser para otro» y relacionarse con los otros yos. Con lo cual acaece que cada conciencia de sí existe *in concreto* a la manera de las cosas sometidas a la acción de fuerzas exteriores, y a la vez, en cuanto mismidad libre, no puede ser tratada como los entes naturales e inmediatos que meramente «están ahí».

¿Cómo podrá resolverse tal contradicción? Para ello será necesario que las dos conciencias así contrapuestas se realicen y se reconozcan en su existencia corpórea e inmediata —en su *ser-para-otro*— como *lo que* en sí mismas son, es decir, como seres libres. Solo así puede actualizarse la verdadera libertad del espíritu humano. Yo no podría ser verdaderamente libre si el otro, mi igual, aquel en quien yo me contemplo como a mí mismo, no fuese libre a su vez, y si yo no reconociese su libertad. Solo la libertad del uno en el otro —dice Hegel— une interiormente a los hombres; la necesidad y el menester, no más que exteriormente pueden unirles. Los hombres, por tanto, deben encontrarse el uno *en* el otro. Pero ahí está el problema, porque su particular existencia inmediata —su vida natural, su cuerpo— les aísla entre sí e impide su comunidad en la libertad. Yo no puedo saberme libre en el otro, mientras el otro siga siendo para mí una existencia inmediata; yo no puedo, por otra parte, ser inmediatamente reconocido,

mientras subsista en mí mi impenetrable e inmediata existencia natural y sensible. El término de la situación es evidente: *la libertad exige que cada sujeto autoconsciente suprima su propia condición de ser natural y no tolere la condición natural del otro; que, indiferente a la existencia, y mediante la ejecución de actos particulares e inmediatos, ponga en juego su propia vida y la vida ajena.* Solo a través de la lucha puede ser adquirida la libertad; la interna seguridad de ser libre no basta. Solo siendo «otro» y poniéndose como tal «otro» en peligro de muerte, demuestra el hombre su capacidad para hacer real y efectiva la libertad en que su yo consiste. La tesis de Ortega acerca de la dignidad humana —«Parece de mayor dignidad aprovechar el hecho y la fuerza que es la muerte usando de ella bajo el regimiento de la voluntad» (*O. C.*, II, 424)—, la ya tópica conexión heideggeriana entre la autenticidad de la existencia y la aceptación de su constitutivo ser-para-la-muerte, tienen un claro y vigoroso precedente en esta sentencia de Hegel acerca del acceso a la libertad [3].

Todo esto, ¿quiere decir que el hombre solo puede ser efectivamente libre matando al otro? Nada más erróneo. La muerte del otro resuelve, es cierto, la contradicción arriba apuntada, pero de una manera abstracta y rudamente negativa. La lucha con el otro aspira al reconocimiento de la propia libertad; si el otro muere, tal reconocimiento se hace imposible, y el que sobrevive cae en nueva y más grave contradicción: la de existir como un «ser-para-otro» que definitivamente ha quedado sin otro. La libertad del superviviente ha sido por él demostrada, pero no puede ser reconocida. Como no podría volar la paloma sin la resistencia del aire, el hombre no puede ser de veras libre —libre de hecho— sin la viviente existencia de los demás. «La lucha por el reconocimiento —escribe Hegel— es a vida o muerte. Cada una de las dos conciencias de sí pone a la vida del otro y se pone a sí misma en peligro; pero solo *en peligro*, porque tanto se halla dirigida

[3] Solo posee de veras la virtud de la fortaleza, decía ya Santo Tomás de Aquino, quien es capaz de vivir con serenidad y firmeza *circa pericula mortis* (*Summa* I-II, q. 61, a. 3).

hacia la conservación de su vida como hacia la real existencia de su libertad» [4].

Es necesaria una aclaración importante. Hegel no piensa que tan áspera y peligrosa lucha por el reconocimiento sea una necesidad permanente del espíritu humano; es tan solo un momento necesario en la evolución de este, y como tal solo se da con evidencia en el «estado natural» de la humanidad, cuando los hombres viven como individuos y todavía no se ha constituido la sociedad civil [5]. Aunque en ocasiones deba su origen a un acto de fuerza, el Estado garantiza a los hombres el mutuo reconocimiento de su libertad personal, es decir, aquello a que la lucha antes nombrada se endereza. Bajo su régimen, el hombre es reconocido y tratado como ser racional y libre; y cada individuo se hace digno de ese reconocimiento venciendo lo que en su conciencia de sí es todavía «naturaleza», obedeciendo lealmente leyes de validez general y tratando al otro según lo que esas leyes prescriban; por tanto, como persona [6]. Tal y como Hegel lo concibe, el Estado es una de las instituciones sociales en que la coexistencia de los hombres llega a ser «conciencia de sí general» y «razón». Pronto veremos lo que esto significa.

Volvamos ahora a la dialéctica del reconocimiento. Ruda y extremadamente en el «estado natural» de la humanidad, de más tenue modo en el seno de la sociedad civil —porque en esta, pese a todo, la convivencia interpersonal no ha llegado aún a ser perfecta—, tal dialéctica es lucha; una lucha que *puede* terminar con la muerte del otro, pero que *debe* resolverse con la supervivencia de los dos contendientes. ¿Cómo será esto posible? Solo esta solución cabe: *que mientras una de las*

[4] *System der Philosophie*, III, § 432 (*Jubiläumausgabe*, t. 10, pág. 283). Lo mismo en *Phänomenologie des Geistes* (ed. cit., t. 2, pág. 151).

[5] Detrás de esta salvedad de Hegel parece hallarse la idea hobbesiana acerca del estado primitivo del género humano: el *bellum omnium contra omnes*. No será necesario indicar que la etnología actual se halla muy lejos de tal concepción.

[6] El duelo es para Hegel un fenómeno social intermedio entre las rudas formas de vida del «estado natural» de la humanidad y la convivencia no violenta de la sociedad civil.

dos conciencias de sí siga prefiriendo la libertad a la vida, prefiera la otra su vida a su libertad. En tal caso, esta se someterá a aquella, renunciará a ser conciencia de sí y para sí, y adoptando condición de «cosa» se convertirá en conciencia para otro. La lucha se hace así relación entre dos formas de la conciencia mutuamente contrapuestas: una conciencia independiente o autónoma, cuya esencia es el ser-para-sí; otra dependiente o sometida, cuya esencia está en la vida sensible, en un mero ser-para-otro; una es *señor* y la otra es *siervo*. La lucha se ha resuelto, y el encuentro de los dos sujetos autoconscientes queda convertido en *relación de señorío y servidumbre*. Para Descartes, un semoviente dotado de figura humana, pero desprovisto de pensamiento, no sería un hombre, sería un *autómata*. Para Kant, un ser viviente y pensante de apariencia humana, pero incapaz de acciones morales, no sería hombre, sino *marioneta*. Para Hegel, un sujeto consciente que prefiera su vida a su libertad, no es plenamente un hombre, es solo un *siervo*. La servidumbre —en su forma extrema, la esclavitud— muéstrase como un estado intermedio entre la hipotética danza de marionetas de Kant y la libre comunidad de la coexistencia interpersonal.

Contemplemos más de cerca la relación entre el señor y el siervo, que Hegel hace una vez intuitiva apelando al ejemplo literario de la existente entre Robinson y Viernes. El señor es conciencia para sí, mas ya no en forma pura. Es una conciencia para sí mediante una conciencia servil —la del otro— a cuya esencia pertenece su enlace sintético con la condición de cosa. La acción del señor se refiere así a dos momentos distintos: a una cosa como tal, objeto del apetito (la cosa exterior apetecida), y a la conciencia para la cual es la condición de cosa lo esencial (el alma del siervo). En cuanto conciencia de sí, el señor es inmediatamente ser-para-sí; pero en su realización, en cuanto él es ser-para-sí a través de otra conciencia, su acción se refiere inmediatamente a esos dos momentos, y mediatamente a cada uno de ellos a través del otro: a la cosa exterior, mediante el siervo; al siervo, mediante la cosa exterior. A esta última queda el siervo atenido; puesto que en la lucha él no supo hacer abstracción de la existencia sensible, las cosas y la condición de la cosa le encadenan: ha de existir sometido al ser natural, y a través del ser natural le llega la acción imperante del señor. Lo cual comporta, por otro lado, que la acción del señor pueda llegar a las cosas exteriores a través del siervo. Cuando su activa relación directa con las cosas no es mera destrucción, el siervo las modifica con su trabajo, las elabora; y así resulta que el apetito del señor, exento de tratar directamente con la dura consistencia o ser-en-sí de las cosas exteriores, consigue hacerlas suyas —hegelianamente: negar o absorber la otredad de su ser natural— bajo forma de puro disfrute. El apetito en cuanto tal, primera etapa de la conciencia de sí, no puede lograr esto, porque la concreta existencia del hombre aislado se ve forzada a chocar con el resistente ser-en-sí del mundo sensible y apetecible; pero el señor interpone al siervo entre él y las cosas, se relaciona con estas haciendo abstracción de su ser-en-sí y llega a disfrutarlas de un modo puro; lo que en ellas es otredad y consistencia propia lo relega al siervo que las trabaja.

¿Qué es, según todo esto, la relación de señorío y servidumbre? La respuesta variará con el punto de vista del considerador. En cuanto *cooperación*, el vínculo que une entre sí al señor y al siervo es a la vez procura y trabajo. Puesto que ha asumido el libre albedrío del siervo, y puesto que la vida de este le es imprescindible, el señor debe asumir también el cuidado de mantenerla. Así considerada, la relación señorío-servidumbre es una comunidad en la satisfacción de las exigencias vitales. Esta procura —la operación con que un ser-para-sí se vincula con quien solo es ser-para-otro, el ser-para-otro propio de quien no ha perdido su condición de ser-para-sí— es la correspondencia del señor al trabajo del siervo; trabajo que, como hemos visto, cumple doble fin: satisface en forma pura el apetito del señor y modifica humanamente el ser natural de las cosas a que se aplica. Privada de la objetividad de la cosa, esa satisfacción del apetito tiene que ser fugaz y desaparece pronto; incorporada al ser objetivo y persistente del mundo exterior, esta modificación se hace «forma» y como tal perdura. Gracias a la obra en que culmina, el trabajo es «apetito cohibido y desaparición demorada», dice sentenciosamente Hegel.

La relación señorío-servidumbre no es solo cooperación recíproca, es también *forma de ser*. Desde un punto de vista ontológico, el señor es la esencia del siervo, puesto que este ha enajenado a favor de aquel su ser-para-sí; y el siervo, a su vez, es la verdad de la certidumbre del señor acerca de sí mismo. No reconocida por nadie, la certidumbre subjetiva que lleva implícita el «Yo soy Yo» de la conciencia de sí solitaria queda velada o latente, carece de patencia, no es todavía «verdad», en el sentido helénico de este vocablo *(alétheia*, «desvelamiento»); reconocida por el siervo la libertad del señor, y por tanto la raíz misma del ser-para-sí de este, la implícita certidumbre del «Yo soy Yo» se revela objetiva, comienza a ser verdad. Si el señor es la esencia del siervo, el siervo es la verdad del señor; verdad todavía incipiente e insatisfactoria, porque la patentiza una conciencia inesencial. En términos de libertad: porque la realiza y manifiesta la viviente existencia de una conciencia de sí que ha dejado de ser libre.

Pero la relación imperfecta que entre dos conciencias de sí establecen el señorío y la servidumbre, no es entre ellas la relación definitiva; es tan solo una etapa en el desarrollo del espíritu humano. Hay que considerarla, pues, desde un punto de vista *evolutivo*, y preguntarse por lo que la dialéctica entre el señor y el siervo puede y debe llegar a ser. Mirémosla en lo que atañe al reconocimiento. Hasta ahora, este es unilateral e insuficiente; solo el siervo reconoce, y solo inesencialmente. El reconocimiento no será suficiente y auténtico mientras el señor no haga respecto de sí lo que hace respecto del otro, y mientras el siervo no haga respecto del otro lo que hace respecto de sí.

¿Qué hace el señor respecto del siervo? Ya lo sabemos: mandarle y cuidar de sus necesidades vitales. Mandar es asumir la voluntad del que obedece, contemplar objetivamente en el siervo cómo queda «absorbida» o anulada *(aufgehoben)* una voluntad individual e inmediata. Pues bien: para que el reconocimiento sea suficiente y auténtico, el señor deberá conocer en sí mismo que tal «absorción» y anulamiento de la voluntad individual es lo verificante, aquello en que el ser-para-sí se hace verdad *(das Wahrhafte)*; con lo cual se hallará

dispuesto a someter su voluntad propia al mandato de una ley objetiva universalmente válida —en lenguaje hegeliano, al mandato de una voluntad en-sí y para-sí—, y se hará verdadera «comunidad en el menester» el cuidado de las necesidades vitales del otro.

¿Qué hace el siervo, por su parte, respecto del señor? También lo sabemos: obedecerle y trabajar por él. Obedecer a otro, cuando el imperante ha impuesto su mando con lucha, es sentir que la voluntad propia se disuelve y anula en el miedo al señor. Este miedo no es un temor ocasional a tal o cual cosa bien determinada. Ontológicamente, es el sentimiento con que una conciencia de sí asiste a la enajenación de su esencia propia. El obediente a la fuerza vive la pura negación de todo su ser, y por su entero ser teme: su miedo al señor es en realidad miedo a la muerte, «miedo al señor absoluto», dice Hegel. La conciencia servil —añade— «se disuelve íntimamente en ese temor, ha temblado toda ella en sí misma, y todo lo fijo en ella se ha conmovido. Pero este puro y general movimiento, esta licuación absoluta de todo lo subsistente, es la simple esencia de la conciencia de sí, la negatividad absoluta, el puro ser-para-sí que en esa conciencia hay» [7]. Lo cual no es a la postre cosa enteramente catastrófica, porque, como una y otra vez dice Hegel, «el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría» [8]. Trabajando para el señor y no por el exclusivo interés de su individualidad propia, el siervo descubre que su personal apetito se amplía hasta contener en sí el apetito del otro. Con esto se levanta sobre la individualidad egocéntrica de su voluntad natural y llega a valer más que el señor, prisionero de su egoísmo, limitado a contemplar en el siervo el cumplimiento de su voluntad inmediata y solo for-

[7] *Phänomenologie des Geistes*, pág. 156 de la edición citada. No sé si los comentaristas de Kierkegaard han puesto en relación la idea kierkegaardiana de la angustia con los textos de Hegel acerca del «miedo absoluto». Para mí, es seguro que la «angustia» de Lutero llega a Kierkegaard a través de Hegel. Lo que a continuación digo lo hace todavía más patente.

[8] *Loc. cit.* y *System der Philosophie*, III, § 435. Aunque falte toda referencia expresa, bajo esas palabras de Hegel late la famosa sentencia *Initium sapientiae, timor Domini*, del Libro del Eclesiástico.

malmente reconocido por una conciencia carente de libertad. Así empieza a ser libre la conciencia servil, y así el miedo al señor —vivido ya como miedo a la muerte— se hace comienzo de la sabiduría. Pero solo comienzo, porque aquello a que está sometida la conciencia del siervo no es todavía una voluntad verdaderamente general, sino la voluntad individual y azarosa de otro sujeto. No más que el momento negativo o previo de la libertad —la negación del egoísmo individual— existe hasta ahora en el siervo. Para que el momento positivo de la libertad cobre en él existencia real, y para que a la vez el reconocimiento sea bilateral y suficiente, es necesario que su conciencia, desligándose de la individualidad del señor y de la suya propia, aprehenda aquello que por ser en sí mismo racional es universalmente válido. El siervo, naturalmente, no es libre; mas tampoco llega a ser de veras libre el señor que le manda, porque no puede contemplarse a sí mismo en el otro. Solo con la liberación del siervo logra el señor su plena libertad. Cuando esto acaece, uno y otro coexisten libremente en la ley general y objetiva, y el trabajo por obediencia se transfigura en genuina «comunidad de quehaceres».

El curso de la historia hace patente este proceso evolutivo de la relación señorío-servidumbre. Tres habrían sido, a los ojos de Hegel, las principales etapas históricas de la convivencia entre los hombres. En la primera —el «estado de naturaleza»— los individuos pugnan entre sí; algunos mueren en la lucha; y de los supervivientes, unos conquistan el señorío y otros quedan sometidos como siervos. En una segunda etapa se institucionaliza la relación de señorío y servidumbre, porque los hombres no saben todavía que el ser humano en cuanto tal —el hombre como conciencia de sí vocada a la razón, como yo general— tiene en la libertad su más propio destino. Grecia y Roma son acaso los pueblos que mejor han manifestado ese estado del espíritu humano; y no solo porque políticamente admitieron el hecho de la esclavitud, sino porque con su historia demostraron sin proponérselo que aquella relación no es más que un tránsito hacia la libertad general. Pisístrato, por ejemplo, supo imponer enérgicamente a los atenienses las leyes democráticas de Solón; mas cuando la obediencia civil

echó raíces en Atenas, hízose innecesario el señorío de los pisistrátidas. Algo análogo acaeció en Roma: la admirable *virtus romana* tuvo una de sus causas principales en el severo gobierno de los primeros reyes del Lacio. Pero, con todo, será preciso esperar la difusión del cristianismo, el despertar de los pueblos germánicos y la hazaña histórica del mundo moderno para que la relación entre las conciencias de sí deje de ser reconocimiento unilateral y vaya trocándose —paulatinamente, irrevocablemente— en «conciencia de sí general». La mera satisfacción del apetito, primera etapa en el desarrollo de la *Selbstbewusstsein,* llega así a ser objetiva comunidad en la libertad y en la razón.

Mientras dura la relación de señorío y servidumbre, cada uno de los dos sujetos autoconscientes se contempla en otro que no es libre, porque ni siquiera el señor logra serlo con plena verdad; instaurada la conciencia de sí general, el reconocimiento es bilateral, la libertad llega a ser objetiva y efectivamente convivida, y los dos sujetos autoconscientes pueden contemplarse a sí mismos uno en el otro [9]. La particular y desigual individualidad de cada uno queda «absorbida» en una unidad más alta; la luz de cada conciencia de sí descubre su radical identidad con las restantes y se refleja en ellas como en sí misma: la vida social del hombre es entonces como el esplendor múltiple de una misma luz. Todas las agrupaciones interpersonales verdaderamente comunitarias y superiores (la familia, la díada amorosa entre el varón y la mujer, la patria, la sociedad civil), todas las virtudes de la vida en comunidad (el amor en sus múltiples formas, la valentía y el sacrificio en aras del interés general, la moralidad, la magnanimidad, el

[9] Mientras esto no acontezca, dice en otro lugar Hegel, el hombre será para el hombre pura «Naturaleza», y por tanto enigma y «noche»: «Esta es la noche que se percibe cuando se mira a otro hombre en los ojos: uno sumerge entonces su mirada en una noche que se hace terrible; es *la noche del mundo* lo que entonces se presenta ante nosotros» («Vorlesungen von 1805-1806», *Werke, XX,* págs. 180-181). Al radical misterio de la persona, Hegel le llama «noche del mundo»; una «noche» que ha de trocarse en día con el advenimiento de la conciencia de sí general.

honor), tienen como sustancia y fundamento la conciencia de sí general. Con ella empezaría a ser vigente en el universo el «reino de la razón» [10].

II. Confío en que mi personal exposición de la doctrina hegeliana haya respetado su indudable grandeza. No solo impone en ella la soberana amplitud del vuelo de la mente, capaz de reunir sin disonancia —oscuramente, a veces— la metafísica, la historia, la psicología y la sociología; también, y acaso sobre todo, la resolución, la limpieza y el virtuosismo con que Hegel plantea ontológicamente el problema del otro. La breve reflexión cartesiana fue gnoseológica y unilateral. ¿Cómo yo, sujeto pensante, puedo conocer que un bulto por mí percibido es tan capaz de pensamiento como yo mismo? En tal caso, el otro no pasa de ser objeto del conocimiento de mi yo. Fichte descubre que la instancia para mi relación con el otro no es unilateral, sino recíproca: tú y yo somos libre actividad moral, y el mutuo engarce de esa actividad nuestra hace que ya *a priori* nos seamos necesarios. Con Hegel, la reciprocidad se hace radical y ontológica. «Yo soy yo» pasando por el otro; sin el otro, ese primario juicio ontológico quedaría inexpreso, implícito; el otro es un momento necesario para la plena constitución metafísica, histórica y social de la conciencia de sí. Con lo cual, como observa Sartre, deja el *cogito* de ser punto de partida para el conocimiento del otro, y más bien acontece lo contrario: que es la realidad del otro la que hace posible mi propio *cogito*, porque solo

[10] En aras de la brevedad, mi exposición de la doctrina hegeliana del otro no considera los particulares desarrollos de esa doctrina que aparecen en distintas páginas de la *Fenomenología del espíritu;* por ejemplo, el problema de la relación entre la necesidad de reconocimiento y la «conciencia infortunada» *(unglückliches Bewusstsein)* y el sugestivo estudio de los diversos modos de la vinculación intrafamiliar: padre-hijo, hermano-hermana, etc.

Mi exposición se ha atenido directa e inmediatamente a los textos del filósofo. Aquel a quien interese conocer otras versiones del tema aquí tratado, hará bien leyendo el excelente libro de J. Hyppolite *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (París, 1946). En él encontrará, por añadidura, amplias indicaciones bibliográficas.

mediante ella puedo yo llegar a ser objeto de mí mismo. El solipsismo es éticamente imposible, había enseñado Fichte; el solipsismo es ontológicamente imposible, responde Hegel. Implícitamente en el apetito, por modo explícito en la relación de señorío y servidumbre, el «Yo soy Yo» de la conciencia de sí es también un «Yo *soy* Nosotros» [11]. Habrá de pasar todo un siglo para que el problema de la relación con el otro sea tan profunda y vigorosamente tratado.

Con todo, la imponente construcción hegeliana no es obra impecable. Sartre le ha hecho tres graves objeciones [12]; a las cuales hay que añadir otra, implícita tal vez en dos de ellas, pero merecedora de formulación exenta. He aquí las cuatro, reducidas a su esencia:

1.ª Hegel, dice Sartre, ha sido infiel a sí mismo: plantea ontológicamente el problema del otro, pero luego lo trata en términos de conocimiento. El esfuerzo de las dos conciencias de sí en su mutua lucha tiende a transformar su certeza de sí mismas en *verdad;* la cual solo podrá ser alcanzada cuando mi conciencia llegue a ser *objeto* para la otra, y cuando la otra llegue a ser objeto para la mía. Hegel, idealista absoluto, hace del conocimiento la medida del ser, y no concibe que pueda haber un ser-para-otro que al final no sea reducible a «ser-objeto». Ahora bien, la conciencia de sí no se afirma frente al otro para la común aquiescencia a una verdad abstracta, sino para el reconocimiento de su ser individual y concreto. Los derechos que yo reclamo del otro son universales: nada más cierto; pero quien reclama esos derechos es mi ser concreto, y de tal modo lo hace, que lo universal carecería de toda significación si su ser no se hallase ordenado a lo individual. Kierkegaard —y Unamuno— tuvieron harta razón frente a Hegel.

(Bien, añado yo. Pero quien tan atentamente considera los sentimientos, las necesidades vitales y el trabajo de los dos sujetos autoconscientes que pugnan por su reconocimiento, ¿puede ser acusado de menospreciar la concreta existencia

[11] «Un yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo», dice Hegel del espíritu, al comienzo de su reflexión sobre la conciencia de sí *(Phänom. des Geistes,* pág. 147).

[12] *L'être et le néant,* III, I, III.

de uno y otro? Lo «existencial» —usemos el ya tópico vocablo— no falta en las descripciones ontológicas del «esencialista» Hegel. En Kierkegaard —y en Heidegger— hay más Hegel de lo que a primera vista parece.)

2.ª Hegel incurre en un excesivo e injustificado optimismo epistemológico. Piensa, en efecto, que la *verdad* de la conciencia de sí puede hacerse patente, que el reconocimiento de mí por otro y de otro por mí puede llegar a ser un acorde real y objetivo. La fórmula «Yo sé que otro me sabe como a sí mismo» expresaría un reconocimiento simultáneo y recíproco, y produciría *en verdad* la universalidad de la conciencia de sí. Es cierto que esto no acontece todavía en la relación de señorío y servidumbre; pero si el término de la evolución dialéctica es el que Hegel tan solemnemente proclama, en él debe existir una medida común entre lo que yo soy para el otro, lo que el otro es para mí, lo que yo soy para mí y lo que el otro es para él. Ahora bien, esto es imposible. El *para-sí* es incognoscible por otro como tal para-sí. El objeto que yo aprehendo bajo el nombre de «otro» aparece ante mí y respecto de mi yo bajo una forma radicalmente *otra;* el otro no es *para sí* como me aparece, y yo no aparezco ante mí como soy *para otro;* yo no soy capaz de aprehenderme para mí como soy para otro, ni de aprehender lo que el otro es para sí partiendo del objeto-otro en que me aparece. Contra lo que Hegel afirma, de la relación entre las conciencias no puede ser extraído un conocimiento real y verdaderamente universal.

(Es verdad. Mientras haya tiempo y mundo, algo en el otro me será absolutamente inaccesible. «No juzguéis (al otro) antes de que venga el Señor», decía ya San Pablo. Ni siquiera a mí mismo puedo juzgarme, porque *nihil mihi conscius sum* (*I Cor.* IV, 4-5). El mí-mismo y el ti-mismo no pueden ser materia de un conocimiento objetivante; no pueden, por tanto, ser reducidos a la objetividad de una conciencia de sí general. Pero la unidad entre él, tú y yo, la unidad entre los hombres todos, ¿debe acaso ser considerada como simple construcción del pensamiento científico-natural? En cuanto seres para-sí y como autores de nuestra respectiva existencia personal ¿no es también cierto que juntos él, tú y yo somos *nosotros?*)

3.ª El desmedido optimismo de Hegel no es solo epistemológico, es también ontológico. Para él, la verdad es verdad del Todo: *das Wahre ist das Ganze;* y así, desde el punto de vista del Todo estudia Hegel el problema del otro. Cuando el monismo hegeliano considera la relación de las conciencias entre sí, no se sitúa en ninguna conciencia particular: en él las conciencias son momentos del Todo; más aún, momentos *unselbstständige*, no-autónomos por sí mismos. De ahí un optimismo ontológico paralelo al optimismo epistemológico y determinante de él: la pluralidad llega a resolverse en unidad total porque esta era, implícitamente, punto de partida. Lo cual, piensa Sartre, es una hipótesis tan injustificada como imposible; el ser de la conciencia no es reducible a conocimiento. De lo que se sigue que yo no puedo trascender mi propio ser hacia una relación recíproca, objetiva y universal en que ese ser mío fuese para mí equivalente o idéntico a los otros seres. Ningún optimismo lógico o epistemológico podría suprimir el escándalo de la pluralidad de las conciencias. Una ontología puede proponerse, a lo sumo, la doble tarea de describir este escándalo y fundarlo en la naturaleza misma del ser; nunca pasará de ahí. El solipsismo es insostenible; mas no por esto dejará de existir la dispersión de las conciencias y la lucha entre ellas.

(De nuevo se impone una reflexión marginal. Instalado en el *a priori* de su monismo ontológico, Hegel afirma que la unidad de las conciencias es real y cierta. Encerrado dentro de su parcial y apretado análisis de la conciencia *de* sí, Sartre sostiene que esa unidad es impensable e imposible. Hegel peca por exceso de optimismo: da por cierto lo que solo es posible y esperable. Sartre, a su vez, peca por exceso de pesimismo: da por imposible lo que *de alguna forma* puede ser razonablemente esperado. Frente a uno y a otro, ¿no será más certero pensar que esa unidad —no susceptible de reducción, en todo caso, a pura identidad— es posible y esperable? Entre la certidumbre y la imposibilidad surge así un reino nuevo: el reino de la posibilidad y la esperanza en que el *homo viator* existe. Volveremos a encontrarnos con él en la tercera parte del libro.)

4.ª La llegada del espíritu a la conciencia de sí general es para Hegel el tránsito de una objetividad dual y recíproca —a ella se reduce la relación de señorío y servidumbre— a una objetividad unificada y unificante; en el orden del sentimiento, la conversión de la rivalidad en amor. El amor, según esto, sería un modo de la relación interhumana a que el espíritu llega en el curso de su evolución, y no manifestaría un vínculo entre dos conciencias de sí, sino su radical unidad ontológica. «Llámase amor —escribe Hegel en su *Filosofía del Derecho*— a la conciencia de mi unidad con otro, de tal modo que yo no soy aisladamente para mí, sino que adquiero la conciencia en mí solo en cuanto entrego mi ser-para-sí, y solo por un saberme como unidad de mí con el otro y del otro conmigo»[13]. En el amor, «la figura individual sucumbe», dice en su *Enciclopedia*, discutiendo el concepto de género en el mundo animal[14]. «En el amor —añade la *Filosofía de la historia*—, un individuo tiene la conciencia de sí en la conciencia del otro, se enajena de sí, y en esta mutua enajenación... se gana a sí mismo»[15]. «Los amantes son un solo ser», había escrito el filósofo en su mocedad[16].

Pero esto ¿es sin más admisible? El amor ¿no es tanto una relación originaria como una vinculación resultativa? ¿Puede acaso admitirse que la rivalidad sea la forma primaria y exclusiva del encuentro entre dos sujetos autoconscientes? Y por otra parte, ¿podría entenderse rectamente lo que es el amor personal, sin aceptar de plano la radical otredad metafísica de quienes se aman? Más plausible que todos esos textos de Hegel parece ser este otro, también procedente de su *Filosofía del Derecho:* «El primer momento en el amor es que yo no quiero ser para mí persona autónoma, y que, si lo fuese, me sentiría deficiente e incompleto. Y es el segundo momento, que yo me gano a mí mismo en otra persona, y que valgo en ella lo que a mi vez alcanzo en mí. De aquí que el amor sea la contradicción más inmensa, una contradicción que el entendimiento no puede resolver, porque nada hay más duro que esta puntualidad de una conciencia de sí que es negada y que, sin embargo, quiere poseerse afirmativamente»[17].

[13] *Philosophie des Rechtes,* III, § 158.
[14] *System der Philosophie,* II, § 369.
[15] *Philosophie des Geschichte, Einleitung (Jubiläumausgabe,* t. II, págs. 74-75).
[16] W. Dilthey, «Die Jugendgeschichte Hegels», *Ges. Schr.* IV, 98.

III. Con Hegel —«Aristóteles de nuestro siglo», le llamó Menéndez Pelayo— llega a su cima la historia del pensamiento moderno. No parece exagerado decir que el ulterior pensamiento de Occidente es una cuestión personal con el autor de la *Fenomenología del Espíritu.* «La madurez intelectual de Europa es Hegel», ha escrito Zubiri. Y añade: «Mientras Europa ha ido haciéndose, ha podido el hombre sentirse cómodamente alojado en ella; al llegar a su madurez, siente, empero, como diría Hegel, refutada en esta su propia existencia» *(NHD,* 281). Después de Hegel, Europa se refuta a sí misma y, por lo tanto, se descompone.

La peripecia histórica del problema del otro en la Europa posthegeliana muestra con singular patencia este proceso de descomposición. Para el europeo vital e intelectualmente formado en el *ego cogitans*, el otro es una de estas dos cosas: otro *ego cogitans* recluso en su propio cuerpo, cuya existencia es preciso inferir a favor de un razonamiento analógico, o una «conciencia de sí» idéntica a la mía y en camino de mostrar histórica y socialmente la verdad originaria de esa ontológica identidad. Solo los ingleses, con su sentimentalismo y su empirismo, logran evitar o hacer más suave esta tiranía intelectual del yo pensante. ¿Puede así extrañar que cuando la Europa poshegeliana se refute a sí misma, comience por arrasar esa monarquía y lleve turbulentamente al orden de la existencia concreta —a la religión, a la política, a la economía— las diversas ideas del hombre que entonces se alzan contra la vigencia del *ego cogitans?* No contando el irracionalismo voluntarista de Schopenhauer y el irracionalismo vitalista de E. von Hartmann, no menos de cinco actitudes doctrinales van a enfrentarse desde 1830 con la tesis ontológica y la esperanza histórica que pretende ser la «conciencia de sí general».

[17] *Philosophie des Rechtes,* § 158.

1.ª El positivismo de Augusto Comte. En él, la *idea* queda sustituida por el *hecho*, y el advenimiento de la «conciencia de sí general» se trueca en triunfo social del «espíritu positivo» e instauración de la «religión de la Humanidad». De aquí el carácter jánico que la actitud frente al problema del otro adquiere dentro de la mentalidad positivista. Desde un punto de vista práctico, predomina la visión sacral, seudoreligiosa, de la humanidad, y la relación con el otro viene programáticamente regida por estas dos máximas cardinales del positivismo: *l'Amour pour principe* —*l'amour sans tête*, apostilla Maritain— y *vivre pour autrui*. Y desde un punto de vista teórico —al cual quedarán adheridos, ya sin mesianismos seudorreligiosos, los positivistas de la ciencia o «positivistas incompletos», según el epíteto del propio Augusto Comte—, un precario acceso «científico» a la realidad del otro mediante el razonamiento por analogía. Postúlase, pues, un amor *en* y *por* la Humanidad —*le Grand-Etre*— a un «otro» que no puede ser conocido de un modo satisfactorio. El positivismo no ha logrado pasar de ahí [18].

2.ª El radical individualismo filosófico y social de Max Stirner. Con la más importante y resonante de sus obras —*Der Einzige und sein Eigentum*, 1845—, Stirner intenta dar su réplica al universalismo racional de la «conciencia de sí general» y a la visión de la realidad desde el punto de vista del *Geist*, del «Espíritu». El apóstrofe de Schopenhauer: *Geist, wer ist denn der Bursche?* [19], viene a ser la consigna intelectual de la Alemania de la época. Para cada hombre, la única realidad auténtica sería la suya, su yo: cada hombre es *der Einzige*, «el Unico». Pero el «yo» de Stirner no es el de Descartes, ni el de Kant, ni el de Fichte, sino la concreta capacidad de llamar *mío* a lo que efectivamente me pertenece: «Es verdadero lo que es mío», tal debe ser la regla áurea. Ni la sociedad burguesa, ni la sociedad comunista convienen, pues, al hombre auténtico, al

[18] Acerca de la idea positivista de la moral social y del amor, véase la parte dedicada a Comte en *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, de J. Maritain (París, 1960).

[19] «Espíritu: ¿quién es ese mozo?»

«Unico», sino la «asociación de egoístas» que Stirner postula. El solipsismo, con él, deja de ser *cosa mentale*, y se hace programa social y político [20].

3.ª El individualismo religioso de Sören Kierkegaard. Solo tratando con Dios puede alcanzar el hombre la angustiosa plenitud de su ser, piensa Kierkegaard; mas para verdaderamente tratar con Dios es preciso llegar a ser *Einzelne*, «individuo singular». «La primera condición de toda religiosidad es ser individuo singular, *Einzelne*»; este es «la categoría por la cual deben pasar, desde un punto de vista religioso, el tiempo, la historia y la generación». Apunta finamente Maritain que la *singularidad* del *Einzelne* de Kierkegaard no es tanto *individualidad* como *excepcionalidad*, atenimiento a lo que para cada uno parece ser más alto y extremado en la vida espiritual. «¿Cómo un hombre puede llegar a ser individuo singular?», se pregunta en su *Diario* el solitario de Copenhague; y su respuesta comienza así: lo esencial es que «en lo concerniente a *las más altas solicitaciones*, el hombre se atenga exclusivamente a Dios». Por esto rompe él su relación amorosa con Regina Olsen: «Para llegar a amar —dirá, convirtiendo su decisión en tesis—, he debido apartar de mí el objeto de mi amor». Pero, ¿es cierto que solo el «individuo singular» de Kierkegaard puede encontrar a Dios? Más radicalmente: ¿puede el hombre encontrar a Dios siendo el *Einzelne* kierkegaardiano? En 1843 estampa el filósofo en su *Diario* estas reveladoras palabras: «Si yo hubiese creído, habría permanecido junto a Regina.» La verdad es que en Dios solo se cree y a Dios solo se le ama *en persona y con los otros*. Volvamos una vez más al texto decisivo de San Juan: «Quien no ama al hermano que ve, ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ve?» (I Joh., IV, 20) [21].

[20] Sobre la rebelión de los «jóvenes hegelianos» contra Hegel, véase el libro de K. Löwith *Von Hegel bis Nietzsche* (Zürich, 1941). Una fina interpretación del *Einzige* de Stirner —pensador menos superficial de lo que a primera vista parece— puede leerse en *Die Frage an den Einzelnen*, de Martín Buber (*VD*, 152-161).

[21] Sobre el *Einzelne* de Kierkegaard, véanse las obras de Martín Buber y J. Maritain, antes citadas; y, por otra parte, P. Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard* (París, 1948), y J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes* (2.ª ed., París, 1949).

4.ª La propuesta de una «filosofía del porvenir» que hace Ludwig Feuerbach. Los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* de Feuerbach (1843), constituyen el primer ataque a fondo de los «jóvenes hegelianos» contra los supuestos y los principios de la filosofía de Hegel. Con su grandioso intento de fundar el Espíritu desde sí mismo, con su atenimiento principial y metódico a la «conciencia de sí» y al «yo pienso», Hegel ha hecho de la filosofía una «teología transmutada» y ha olvidado lo que debe ser el punto de partida de todo pensamiento filosófico verdaderamente fiel a lo que el hombre es: la intuición sensorial de la realidad. Entre el Espíritu y la Naturaleza cósmica, el Sentido —en la acepción psicofisiológica o sensorial de esta última palabra: *die Sinnlichkeit*— es el *tiers état* que no era nada y debe serlo todo. Y si el hombre quiere *saberse* con arreglo a lo que él *es*, es decir, según su viviente y sentiente corporalidad, ¿cuál será su experiencia primaria, cuál habrá de ser el fundamento de su dialéctica? Indudablemente, la realidad de otro hombre, la realidad del Otro. «La verdadera dialéctica —escribe Feuerbach— no es el monólogo de un pensador solitario consigo mismo, sino un diálogo entre *tú* y *yo*». No «yo», sino *yo y tú* es el verdadero principio del vivir y del pensar [22].

Pero la realidad corpórea del otro no es el hombre *in genere*, sino un individuo sexuado, un varón o una mujer. Sabiéndome yo a mí mismo como varón, reconozco la existencia de un ser sexual y corpóreamente distinto de mí, que codetermina

[22] *Grundsätze,* 41, 59, 61, 62, 63. Pocos años antes había escrito W. von Humboldt: «Incluso para solo pensar, el hombre tiene un ardiente deseo de un *tú* que corresponda al *yo;* la noción no le parece alcanzar precisión y certidumbre más que reflejándose en una facultad mental ajena. La noción nace destacándose de la masa en movimiento que forman las cosas representadas, y tomando forma de objeto ante un sujeto. La objetividad, no obstante, muéstrase más acabada cuando esa división no se produce solo en el sujeto; esto es, cuando el que se representa las cosas advierte verdaderamente el pensamiento fuera de él, lo cual no es posible más que en otro ser que se represente las cosas y piense como él. Ahora bien, entre facultad de pensar y facultad de pensar no hay otro intermediario que el lenguaje» *(Dualis,* 1827).

mi existencia; y así, antes de que yo me comprenda a mí mismo, estoy fundado *por naturaleza* en la existencia de *otro*. De aquí la fundamental importancia del amor, vínculo primario entre *yo* y *tú*. «El amor del otro —afirma textualmente Feuerbach— te dice lo que eres.» Y añade: «Desde otro sí-mismo, no desde el nuestro, encerrado en sí, nos habla la verdad. Solo por comunicación, solo por conversación entre hombre y hombre, brotan las ideas. Dos hombres participan en la procreación del hombre, así del hombre físico como del espiritual. La unidad del hombre con el hombre es el principio primero y último de la filosofía, de la verdad y de la generalidad. Pues la esencia del hombre solo en la unidad del hombre con el hombre está contenida; y tal unidad se apoya sobre la realidad de la diferencia entre *tú* y *yo*. También pensando y como filósofo soy yo hombre con hombres» [23]. Con su vigorosa atención a la realidad concreta del hombre, Feuerbach se adelanta a no pocos asertos del pensamiento filosófico de nuestro siglo. Mas, como dice Löwith, el «amor» de Feuerbach queda sin una elaboración intelectual detenida y rigurosa, y no pasa de ser «una frase sentimental carente de toda determinación» [24].

5.ª El materialismo dialéctico de Karl Marx. Inicialmente apoyado en Feuerbach, con personal genialidad luego, Marx, discípulo intelectual de Hegel, va a ser el máximo debelador de su maestro. Tratemos de verlo estudiando con algún pormenor la actitud marxiana [25] ante el problema del otro, y tanto en el plano de la *teoría* como en el de la *praxis*, tal como Marx la entiende.

Mil veces ha sido transcrito y glosado el texto de *El capital* en que Marx proclama la peculiaridad de su método frente

[23] *Sämtliche Werke,* II, pág. 393.

[24] *Von Hegel bis Nietzsche,* pág. 110. El pensamiento de Feuerbach acerca de la relación yo-tú ha sido muy atentamente estudiado por Löwith en *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (München, 1928).

[25] Sigo el uso de los autores franceses que distinguen entre «marxiano» (la doctrina del propio Marx) y «marxista» (la doctrina y el movimiento político-social de los seguidores de Marx).

al método hegeliano: «Aunque por obra de su *quidproquo* —la concepción de la Idea como demiurgo de la realidad—, Hegel haya desfigurado la dialéctica con el misticismo, no por eso deja de ser él quien por primera vez ha expuesto el movimiento de conjunto. En él, la dialéctica marcha sobre la cabeza; bastará ponerla sobre los pies para encontrarle una fisonomía del todo razonable».

Esto es, muy literalmente, lo que hace Marx con la doctrina hegeliana de la relación entre el señor y el siervo. Dando un contenido exclusivamente económico y clasista a esa relación —a lo cual tan directamente inducía la concepción hegeliana de la dialéctica disfrute-trabajo—, el autor del *Manifiesto comunista* ve en el siervo al trabajador, y en el señor al burgués: «Las masas trabajadoras —escribe Marx— no son solo el siervo de la clase burguesa y del Estado burgués; son día tras día y hora tras hora esclavizadas por la máquina, por el vigilante, y ante todo por el propio fabricante burgués... Toda la sociedad actual descansa sobre la oposición entre las clases opresoras y las clases oprimidas. Mas para poder oprimir a una clase deben serle aseguradas condiciones, dentro de las cuales pueda al menos prolongar su existencia servil... Ahora bien: el trabajador moderno, en lugar de elevarse con el progreso de la industria, se hunde cada vez más, bajo las condiciones de su propia clase. El trabajador se convierte en pobre, y el pauperismo se desarrolla con mayor celeridad que la población y la riqueza. Con lo cual se pone claramente de manifiesto que la burguesía es incapaz de seguir siendo la clase dominadora de la sociedad y de imponer a esta como ley ordenadora las condiciones de vida de su clase. Es incapaz de dominar, porque también lo es para asegurar la existencia a su esclavo dentro de su misma esclavitud, porque se ve forzada a rebajarle hasta una situación en la cual debe alimentarle, en lugar de ser por él alimentada» [26]. A través del lenguaje crudo y directo que la intención del *Manifiesto comunista* requería, no es difícil descubrir en estos párrafos la «inversión»

[26] *Karl Marx. Die Frühschriften* (Kröner Verlag, Stuttgart, 1953), págs. 533 y 538.

marxista de la doctrina hegeliana acerca del señorío y la servidumbre.

La correspondencia es aún más clara en otros textos. Por ejemplo, cuando Marx sostiene que la relación del capitalista con los objetos de la producción y con la actividad productiva del trabajador es una consecuencia de la relación de este con su producción y su producto: «Si él (el trabajador) se comporta frente a su actividad propia como frente a una actividad no libre, así se conducirá frente a ella cuando ella sea actividad en servicio bajo el dominio, la coacción y el yugo de otro hombre.» Y como en la descripción hegeliana comienza siendo unilateral el reconocimiento, porque en la primera fase del proceso solo en el siervo se ha producido la «supresión del ser-para-sí», así también, según Marx, «el no trabajador hace frente al trabajador todo lo que el trabajador hace frente a sí mismo, pero no hace frente a sí nada de eso que frente al trabajador hace» [27]. Añade Hegel, como sabemos, que en una segunda fase de la relación señorío-servidumbre «el siervo hace respecto del otro lo que hace respecto de sí». Lo cual, dentro del pensamiento marxiano y marxista, como certeramente observa Popitz, va a tener una traducción famosa: será la *revolución del proletariado.*

El tránsito de la relación señorío-servidumbre a la conciencia de sí general queda ahora transmutado en triunfo del proletariado. Tras este, dicen los doctrinarios del marxismo, toda alienación desaparecerá y surgirá una humanidad nueva y libre: «una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos», según la letra del *Manifiesto comunista.* La rebelión del proletariado permitirá que el hombre, tras tantos miles de años de vida en precario,

[27] *Karl Marx, Friedrich Engels, Historich-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe.* I Abt., Bd. 1, 1 (Frankfurt a. M., 1927), págs. 90-91 y 94. No puedo estudiar aquí cómo el concepto de la «alienación» *(Entfremdung)* del hombre pasa de Hegel a Marx, y cómo este lo aplica a la relación entre el burgués y el trabajador. Me contentaré remitiendo al libro de H. Popitz *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschitsphilosophie des jungen Marx* (Basel, 1953).

«alienada», según la ya tópica expresión marxista, asuma al fin la integridad de su genérica naturaleza; entonces la libertad y la felicidad llegarán a ser patrimonio de todos los hombres; y como en el futuro que Hegel anuncia, la «conciencia infortunada» desaparecerá para siempre del planeta.

Tal es, presentada en sus rasgos esenciales, la inicial actitud marxiana ante el problema del otro. Frente a ella me limitaré a formular dos interrogaciones. La primera va dirigida tanto a Marx como a Hegel, y reza así: ¿puede ser exclusivamente reducida a términos de señorío y servidumbre la relación entre hombre y hombre, aunque el área de nuestra mirada quede reducida a la sociedad capitalista? La segunda concierne solo a la antropología marxista, y dice: ¿pueden ser exclusivamente reducidas a términos de economía y trabajo las relaciones interhumanas, aunque de ellas solo la del señor y el siervo sea considerada? Las parciales, pero fuertes razones de Carlos Marx —las tuvo, sin duda, frente a la realidad social que sus ojos veían, y las sigue teniendo hoy, aunque acaso hayan perdido mucha de su fuerza originaria— deberán ser ordenadas dentro de una doctrina de la relación interpersonal más amplia y profunda que la suya.

Pero Karl Marx no quedó ahí; y, por otra parte, no fue y no quiso ser un pensador «puro». A la raíz misma de su pensamiento pertenecía el imperativo de la *praxis*, esto es, la sistemática utilización de ese pensamiento para transformar la realidad. No solo pretendió Marx *entender* la realidad, quiso también determinarla, *gobernarla;* más aún, sostuvo —y con razón no escasa, frente a tantos falsos intelectualismos de gabinete— que solo un pensamiento capaz de transformar la realidad es el que verdaderamente ha llegado a entenderla. Los gigantescos resultados históricos de la *praxis* marxiana —fusión unitaria de la operación práctica y la teoría— están a la vista de todos. «Ochocientos millones de hombres —escribe J. Y. Calvez— viven hoy con gobiernos que apelan a la doctrina de Marx. Muchos más, bajo regímenes que si no son de obediencia marxista, otorgan su confianza a partidos comunistas revolucionarios. El marxismo divide familias, sociedades, naciones e imperios, separa a los amigos, es el motivo de casi todos los conflictos internacionales a que hoy asistimos» [28]. ¿No es esta una razón suficiente para preguntarnos por lo que dentro del marxismo ha sido la relación interhumana, cuando en él llegaron a fundirse teoría y praxis? [29]. Pienso que la respuesta puede ser ordenada en cuatro puntos principales.

El primero atañe a la *relación entre el hombre y la naturaleza.* Tal relación sería a la vez constitutiva y dialéctica. Es constitutiva, porque el hombre, que según la doctrina marxista consiste en pura naturaleza, solo tratando operativamente con la naturaleza que no es él puede llegar a la plenitud de su naturaleza propia. Es, además, dialéctica, porque lo real, para Marx, viene estructurado mediante relaciones esenciales cuyos términos opuestos y recíprocos engendran en su movimiento toda la compleja estructura de la experiencia.

El movimiento del hombre hacia la naturaleza se halla originariamente orientado por un imperativo radical, la satisfacción de la necesidad: el hombre es un ser naturalmente menesteroso. En estado de alienación, la necesidad no tiene lazo directo con su objeto, y pasa a ser instrumento de la codicia insaciable de dinero. Hácese, pues, miseria, necesidad redoblada y frustrada. Cuando desaparece la alienación, en cambio, la necesidad encuentra su objeto y se hace universal, porque el hombre actúa entonces según lo que es, y por tanto como «ser genérico» *(Gattungswesen).* El objeto de la necesidad pasa a ser verdaderamente humano y social.

Concierne el segundo punto a la *significación del trabajo.* En cuanto orientado hacia la producción, el trabajo cumple una función mediadora en la relación entre el hombre y la naturaleza. Cuando el individuo humano trabaja en aliena-

[28] Jean-Yves Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx* (trad. española, Madrid, 1958).

[29] En *Critique de la raison dialectique,* Sartre ha expuesto con gran sinceridad y precisión el paulatino cambio de actitud frente a la doctrina marxista por parte de los intelectuales franceses que hacia 1925 se formaban en las aulas universitarias. Aun discrepando radicalmente del marxismo y del sartrismo, es forzoso reconocer que las palabras de Sartre son aplicables a la experiencia personal de millares y millares de intelectuales europeos.

ción —tal es el caso del puro asalariado—, el producto queda al margen de la existencia del productor. Cuando, por el contrario, la alienación ha sido suprimida, el trabajo individual es *a la vez* universal, y su producto —objeto ya plenamente humano, naturaleza reproducida— satisface directamente la necesidad del hombre [30]. Así entendido, el trabajo tiene como meta última la «producción del hombre», la conducción del ser humano hacia la plenitud de su propia naturaleza.

Quiere todo esto decir —y tal es el tercero de los puntos de la respuesta de Marx— que *la sociedad es mediadora en la relación entre el hombre y la naturaleza*. Puesto que el hombre es *a la vez* un ser menesteroso y genérico, solo en relación con los demás hombres podrá mantenerse en relación consigo mismo y con la naturaleza. Hay, pues, un círculo dialéctico: el hombre se relaciona con la naturaleza a través del hombre, y con el hombre a través de la naturaleza, y en ambos casos es el trabajo la clave de esa relación. «La relación del hombre consigo mismo no es para el hombre *objetiva*, efectiva —escribe Marx—, más que mediante su relación con los demás hombres» [31]. Sin otros hombres, la relación humana con la naturaleza sería pura hostilidad; sin naturaleza ni trabajo, la relación con el otro no se produciría o, por lo menos, no podría ser plenariamente humana [32]. Esto es: no llegaría a ser lo que según las predicciones de Marx esa relación ha de ser en la sociedad ulterior a la dictadura del proletariado.

Marx no acaba ahí: afirma, en fin, que la forma fundamental de la relación entre hombre y hombre es *la relación entre el varón y la mujer*, y por tanto *la familia*. La familia es a la vez «naturaleza» y «sociedad», y esta es la razón por la cual constituye un puente entre la naturaleza y otras agrupaciones más artificiales: la sociedad económica, la sociedad política, etc.

[30] He aquí una tarea sugestiva: estudiar cristianamente la relación entre estas ideas de Marx y el famoso texto de San Pablo en *Rom.* VIII, 19-22, acerca de la «impaciente espera» de las criaturas del cosmos.

[31] «Manuskripte 1844», *Marx-Engels Gesamtausgabe,* I, III, página 90.

[32] Heidegger dirá: «cuidándome» del mundo me encuentro con el otro.

Mientras en la familia el hombre existe *directamente* para el hombre, a partir de ella hay que recurrir a mediaciones más elaboradas, y la sociedad va separándose de la naturaleza: el hombre existe para el hombre a través del producto de su trabajo, es decir, a través de su objetivación en una segunda naturaleza. Con lo cual, añade Marx, el hombre llega a reconocer al otro hombre de un modo más desinteresado que en la familia [33].

Pero las consecuencias dc la alianza marxista entre la teoría y la praxis no acaban ahí. La Revolución Francesa inventó para todos los hombres, a través de los obstáculos que constituyen los distintos sentimientos nacionales, una *camaradería universal de la libertad*. Dando un paso más, Marx y el marxismo han inventado, también para todos los hombres, la *camaradería universal de la necesidad*. La pretensión de superar históricamente estos dos ingentes sucesos sin tener muy en cuenta la razón de ser de tales invenciones no pasará de ser, como San Pablo diría, «tañido de címbalo», sonido extemporáneo e ineficaz.

[33] Para la redacción de estos cuatro puntos me he atenido al excelente libro de Jean-Yves Calvez antes mencionado. *Vid.* también: H. Lefevbre, *Le matérialisme dialectique* (París, 1949); Gurvitch, «La sociologie du jeune Marx», en *Cahiers Internationaux de Sociologie,* IV, 1948; P. L. Landsberg, «Marx et le problème de l'homme», en *La vie intellectuelle,* julio de 1937; E. Thier, *Die Antropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (Köln, 1950); J. Maritain, «Le matérialisme dialectique», en *La philosophie morale.*

Capítulo V

El otro como invención del yo: Dilthey, Lipps, Unamuno

TAMBIÉN respecto de la realidad y la conciencia de sí mismo ha podido decirse lo que Fausto penúltimamente dice para traducir la frase inicial del Evangelio de San Juan, *Im Anfang war die Kraft*, «En el principio era la Fuerza». Antes que «pensamiento», «sentimiento» o «conciencia moral», el fondo de mi vida personal es para mí —piénsase ahora— «fuerza» capaz de sentir su propia actividad; más concisamente, *esfuerzo*. En el esfuerzo consistiría lo que Maine de Biran llama el «hecho primario del sentido íntimo»; y si esto es cierto, en él debe tener su punto de partida toda reflexión filosófica que quiera atenerse a nuestra verdadera experiencia de la realidad.

En su esencia misma, ¿qué es el esfuerzo? No parece erróneo responder así: es la conciencia de una fuerza que se actualiza pugnando contra alguna resistencia. Mi conciencia de cualquier sensación —más generalmente, mi conciencia de cualquier actividad mía— es, afirma con sutil precocidad Maine de Biran, un advertimiento de la «dualidad primitiva» que hay siempre en los actos psíquicos del hombre: la coexistencia radical e indisoluble de un yo esforzado y actuante (por tanto no meramente reactivo) y algo que fuera de él le resiste. La «posición» del yo pone a la vez el no-yo, escribía por aque-

llos años Fichte; pero el filósofo alemán, brioso e idealista, vive ante todo en esa operación la activa «posición» del yo, y la concibe como *Tathandlung*, «actividad» o «hazaña». Recuérdese lo ya dicho. Más débil frente al mundo y más consciente y alertado respecto a la resistencia que el mundo siempre opone, Maine de Biran llama sobriamente *effort*, «esfuerzo», a esa primerísima determinación de la «fuerza» que es la existencia humana. Bregando con la constitutiva y diversa resistencia del mundo, mi esforzada, activa existencia se hace «yo» —*devient moi*— cuando vive conscientemente su distinción respecto de aquello que le resiste, y va convirtiendo en faena de conocimiento y creación su originario esfuerzo de existir con las cosas.

Era necesario esta breve referencia al pensamiento de Maine de Biran, porque de él arranca la actitud frente al problema del otro expresada en el epígrafe precedente: el otro como invención del yo. A través de Guillermo Dilthey, Teodoro Lipps y Miguel de Unamuno, veremos cómo se configura esta animosa manera de entender la relación interpersonal [1].

I. La idea del yo como conciencia individual de un impulso originario —por tanto, de una «fuerza»— aparece muy claramente expresada en el escrito que Guillermo Dilthey consagró en 1890 al problema de la realidad del mundo exterior [2]. Después de refutar la tesis científico-natural, según la cual nuestra certeza respecto a esa realidad se debe al curso mismo del enlace de las diversas sensaciones entre sí y con las

[1] Acerca del pensamiento de Maine de Biran, véanse —aparte sus obras: *Oeuvres de Maine de Biran accompagnées de notes et d'appendices*, publicadas en 14 volúmenes por P. Tisserand (París, Alcan, desde 1920)—la «Introduction», de H. Gouhier a *Oeuvres choisies de Maine de Biran* (París, 1942), y el estudio de J. Marías: «El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran», contenido en el libro de *San Anselmo y el insensato* (Madrid, 1944). El problema de la peculiar realidad del otro y de la relación con él no es tratado especialmente por Maine de Biran.

[2] «Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht», en *Gesammelte Schriften*, V (Leipzig und Berlín, 1924), págs. 90-138.

representaciones (Johannes Müller), o es consecuencia de *juicios inconscientes* suscitados por los cambios de nuestra experiencia sensorial (Helmholtz), y luego de aludir al parcial e incipiente acierto de la que él llama *escuela intuicionista* de comienzos del siglo XIX (escoceses, Maine de Biran) y al «criticismo» de Riehl, proclama Dilthey muy abiertamente: «Yo no explico la creencia en el mundo exterior a partir de una conexión del pensamiento *(Denkzusammenhang)*, sino desde una conexión de la vida dada en el ímpetu, la voluntad y el sentimiento». Vista desde dentro, la unidad de la vida animal y de la vida humana puede ser reducida a un «haz de ímpetus, sentimientos de placer y desplacer y voliciones». El hombre, añade en otra página, es ante todo un «sistema de ímpetus» que compelen a su satisfacción, promueven el movimiento del cuerpo y de modo más o menos brusco topan con la resistencia que siempre ofrece el mundo exterior; y así la colisión de «impulso y resistencia» *(Impuls und Widerstand)* es el último y más verdadero fundamento de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior. La vieja doctrina acerca del carácter primario del tacto respecto de los restantes «sentidos corporales» parece quedar explicada por estas reflexiones.

Esa originaria experiencia vital sería el germen de nuestra conciencia del propio yo, del propio cuerpo y del espacio. El yo *(Ich)* es según Dilthey la conciencia de algo anterior a él —nuestra «mismidad» o *Selbst*—, cuando tal «mismidad», en su raíz puro ímpetu *(Trieb)*, se hace movimiento, choca con la resistencia del mundo exterior y se distingue en sí misma de «lo otro». Desde que comenzamos a vivir, la vida propia y los objetos son experimentados a la vez, y solo tardíamente se desdobla esa experiencia unitaria en una «conciencia del propio yo» y una «conciencia de la realidad exterior a mí». El cuerpo es así originariamente vivido como el «recinto de nuestros miembros movibles», y el espacio comienza siendo el resultado de organizar la expresión hacia afuera de ese constante topar nuestro con la resistencia del mundo. La *extensio* de la *res extensa* cartesiana truécase así en experiencia vital; y antes que mecánicos desplazamientos en el espacio —el espacio vacío, previo, continente y objetivo de la física newto-

niana—, nuestros movimientos son manifestaciones o expresiones de una impulsión vital. El mundo, en suma, no se nos revela como real exterioridad porque nos detengamos extáticos ante él y le contemplemos, sino, de más primario modo, porque vitalmente topamos con él. Tal sería el real sentido filosófico, y no solo etimológico, de la palabra *ob-iectum:* lo que en mi camino —en el camino de mis miembros— está como lanzado hacia mí.

Sobre este fondo intelectual construye Dilthey su primera teoría del otro. Uno de los capítulos del escrito antes mencionado lleva este título: «La creencia en la realidad de las otras personas». No se trata de una adición arbitraria. Para Dilthey, en efecto, la realidad de las personas exteriores se nos hace patente a merced de un proceso esencialmente análogo al que nos revela la realidad de las cosas. Si las cosas se nos muestran reales en cuanto centros de resistencia a nuestros impulsos, las personas nos convencen de su realidad en cuanto «unidades volitivas» *(Willenseinheiten)*, es decir, como zonas del mundo exterior activa y volitivamente resistentes a quien con ellas trata, dotadas por consecuencia de más alta «energía de realidad». Para nosotros son *más reales* las personas que las cosas. Tal refuerzo en la impresión de realidad —Dilthey habla, en rigor, de *Überzeugung von Realität*, «convicción de realidad» [3]— débese muy principalmente a «ulteriores procesos psíquicos», reducibles en última instancia a conclusiones por analogía, en las cuales la premisa mayor procede de la anterior experiencia (por ejemplo: el llanto brota en situaciones dolorosas), y la menor de la experiencia actual (en este caso: yo veo que de los ojos de alguien fluyen las lágrimas). Nace así en nosotros, respecto de esas zonas del mundo exterior que llamamos «personas» y que comenzaron mostrándose como «unidades volitivas», un «con-sentimiento» o «sim-patía» *(Mitgefühl)* que refuerza y cualifica todavía más aquella primaria atribución de realidad. Un mecanismo análogo llevaría ulteriormente a reconocer que la persona exterior así sentida y con-

[3] La noción de «impresión de realidad» pertenece muy centralmente al pensamiento metafísico y antropológico de X. Zubiri.

sentida posee un «fin autónomo» *(Selbstzweck)*: lo cual, concluye Dilthey, nos hace ver en ella —y en todas las a ella semejantes— «la más enérgica condensación de la realidad exterior».

Una persona, en suma, es para mí una realidad exterior a la vez *resistente*, en cuanto corpórea y volitiva, y *homogénea*, en cuanto susceptible de con-sentimiento y simpatía. La vivencia de esa peculiar realidad suya recibe el nombre de «tú» y profundiza la vivencia de mi propio «yo». Pero este no deja de ser primario respecto de aquel, porque «yo, para mí mismo —afirma Dilthey—, soy el *ens realissimum*». Esa mezcla de resistencia y homogeneidad se cualifica vivencialmente en uno de los tres modos cardinales de la experiencia del tú, el señorío, la dependencia y la comunidad: «Nacimiento y muerte nos enseñan a delimitar en el tiempo lo operante *(Wirkliches)*. Señorío, dependencia y comunidad enseñan a captarlo en la delimitación de la contigüidad espacial» [4].

En ulteriores etapas de su evolución intelectual, Dilthey permanecerá fiel al principio básico de este primer escrito suyo (la concepción del yo como conciencia de la originaria relación dual «mismidad impulsiva-resistencia»), pero añadirá muy importantes novedades a lo que en él había afirmado. Trataré de presentar en concisa exposición sinóptica la definitiva doctrina diltheyana acerca de la realidad y el conocimiento del otro [5].

Para Dilthey, la realidad primaria es *la vida;* una realidad anterior a la conciencia y más amplia que ella, susceptible de descripción filosófica en cuanto inicialmente actualizada a través de sus dos categorías principales: la *significación* y la *fuerza*. «Significación» *(Bedeutung)* es ahora el peculiar modo de la relación que dentro de la vida tienen las partes con el todo (VII, 233-234). Atañe inmediatamente esta categoría al

[4] *Ges. Schr.* V, 114. Lo mismo, por lo que atañe a la delimitación temporal, en *Das Erlebnis und die Dichtung* (5.ª ed., Leipzig und Berlín, 1922), pág. 230.

[5] Hállase dispersa en los escritos recogidos por B. Groethuysen en el tomo VII de los *Gesammelte Schriften:* «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften».

presente y al pretérito del vivir, y constituye el fundamento ontológico de su comprensibilidad. La vida es comprensible en cuanto significante. Menos estudiada que la significación, pero acaso más radical que ella, la categoría de «fuerza» *(Kraft)* se hace patente en cuanto la vida tiende activamente hacia el futuro; ella preside, por tanto, la paulatina realización de nuestras múltiples posibilidades inmanentes (VII, 193 y 202). Si la significación hace a la vida comprensible, la fuerza la muestra operante y real. No olvidemos que la realidad del mundo exterior y de la propia mismidad se nos hacen conscientes en el choque de la fuerza que originariamente somos —nuestro impulso— contra la resistencia opuesta por el mundo a este ímpetu realizador y futurista de nuestra vida.

A través de sus dos categorías fundamentales —más bien grupos de categorías, porque en el área de cada una de ellas se ordenan otras—, la vida se realiza en mí. ¿Cómo acaece esta individuación de «la» vida en «mi» vida? No sé que Dilthey se plantease de frente este problema metafísico. Atento, en cambio, a su tarea descriptiva, nos dirá de una y mil formas en su obra que el hombre —cada hombre— toma posesión y conocimiento de su vida mediante un acto psicológico elemental: la *vivencia (Erlebnis)* o «modo (de vivir) distintamente caracterizado, en el cual existe para mí la realidad» (VI, 313). Hay modos y zonas de la vida en que esta no se hace vivencia; «vivenciar» *(er-leben)*, vivir transitivamente es, en efecto, la perfección humana del mero «vivir» *(leben)*. En cuanto a su contenido, la vivencia suele ser un acto psíquico complejo; basta pensar en las diversas sensaciones y representaciones que integran la vivencia del dolor por la muerte de un ser querido; pero en cuanto a la formalidad de su operación, el acto psíquico de «vivenciar» es primario y elemental, de tal manera que «su existencia no se distingue para mí de lo que en ella para mí existe» (VII, 139), es decir, de la realidad. Solo en cuanto «vivenciada» me es real la vida.

Mi vida toma posesión y conocimiento de su realidad —por tanto, de la realidad— por obra de la vivencia. Mas ya he dicho que no toda la realidad de cada vida es vivenciable; y así, en mi vida ahora *realizada* —en mi vida ahora *expresa*— solo una

fracción mayor o menor llega a ser vivencia mía. Con otras palabras: la *expresión* tiene un ámbito de vida y realidad mucho más amplio y profundo que la vivencia. Todo lo que esta es hállase contenido en aquella. Más aún; dentro del área restricta en que una y otra coinciden, expresión y vivencia son la misma cosa, vida realizada, y la vivencia no es sino expresión vivida. Pero esta, la expresión, brota creadoramente de profundidades de la vida a donde la vivencia no puede llegar (VII, 220). En la serie realidad-mismidad-expresión-vivencia, cada término incluye a los que le siguen y es una ventana abierta hacia los que le preceden.

¿Cómo mi vivencia puede efectivamente ser una ventana abierta hacia la expresión de mi mismidad? Evidentemente, solo si yo la comprendo. La *comprensión (Verstehen)*, uno de los términos más repetidos en la obra de Dilthey, se constituye así en clave suprema de la gnoseología diltheyana. Es forzoso examinar con alguna atención lo que esa sibilina palabra significa.

En su más general sentido, comprensión equivale a intelección: puede así hablarse de la «comprensión» de un teorema matemático o de una plaza urbana con árboles (VII, 208). En un sentido restringido y técnico, la «comprensión» tiene como objeto inmediato la expresión y la realidad de la vida humana; más precisamente, la realidad de la vida humana a través de sus expresiones. Cabe comprender, pues, la realidad de la propia vida (autognosis, autobiografía), la realidad de las personas exteriores presentes a nosotros (conocimiento del tú) y, a través de sus expresiones objetivadas y permanentes (recuerdos personales, cartas, libros, cuadros, instituciones, monumentos diversos), la realidad de las personas ausentes o pretéritas. Limitemos ahora nuestra consideración al segundo de tales casos, y preguntemos a Dilthey cuál es su pensamiento definitivo acerca de la comprensión del otro. Pienso no traicionar mucho su respuesta ordenándola en los seis puntos que siguen:

1.º El nexo psicológico y ontológico entre la comprensión y la vivencia es doble y recíproco. La comprensión, es claro, supone la vivencia (VII, 143); esta es lo más inmediatamente dado a nosotros (VII, 80). Pero, a la vez, la comprensión de

otra persona reobra sobre la vivencia de mi propia realidad y la amplía y perfecciona (VII, 145). Entre una y otra existe, pues, una relación de mutua interdependencia.

2.º La comprensión rompe la limitación individual de la vivencia y eleva a esta a experiencia de la vida (VII, 141 y 143). «Aprehendida mediante la percepción y el conocimiento, la humanidad sería para nosotros un hecho físico, y como tal solo accesible a las ciencias naturales. Solo comienza a ser objeto de las ciencias del espíritu en cuanto los estados humanos son vivenciados, en cuanto así logran expresión en manifestaciones de la vida y en cuanto estas expresiones son comprendidas» (VII, 86). Gracias a la comprensión, por tanto, el hombre puede pasar de lo singular a lo comunal, y de lo comunal a lo general y universal (VII, 141).

3.º La comprensión del otro debe ser en último extremo referida a la comprensión de sí mismo. «La comprensión es el proceso por el cual la vida se esclarece en su seno acerca de sí misma; nos comprendemos a nosotros mismos y comprendemos a los otros en cuanto trasponemos nuestra vida vivenciada a todo género de expresiones del propio y del ajeno vivir» (VII, 87). La experiencia de mi propia vida me permitiría comprenderme a mí mismo y comprender a los demás. No menos expresivo es este otro texto: «La comprensión es un volver a encontrarse el yo en el tú; el espíritu se reencuentra en niveles de conexión cada vez más altos; esta mismidad del espíritu en el yo, en el tú, en cada sujeto de una comunidad, en cada sistema de la cultura, y finalmente en la totalidad del espíritu y de la historia universal, hace posible la cooperación de las distintas actividades en las ciencias del espíritu» (VII, 191). Retengamos esta idea diltheyana —a la postre, panteista— de la «mismidad del espíritu *(Selbigkeit des Geistes)* en el yo y en el tú». Y ya desde un punto de vista psicológico, recordemos esta sabida experiencia: que el hombre se conoce a sí mismo en los demás y conoce a los demás en sí mismo. La lectura de una obra literaria ¿no es siempre, entre otras cosas, un ejercicio de autognosis?[6]

[6] Véase a este respecto *Das Erlebnis und die Dichtung,* pág. 236.

4.º El objeto de la comprensión se halla constituido por el sentido profundo de la expresión vital que se comprende. Cuando su ejercicio llega a ser más idóneo, y en el caso de que sea una expresión verbal lo que trate de comprenderse, «la comprensión abandona la esfera de las palabras y su sentido y no busca un sentido de los signos, sino el sentido mucho más profundo de la manifestación de la vida» (VII, 234). El acto comprensivo, en efecto, es «una conclusión inductiva, que parte de manifestaciones vitales aisladas y se endereza hacia la totalidad de la conexión vital» (VII, 211 y 225).

5.º La inducción de que nos habla el texto transcrito es una operación psíquica inversa al curso de la acción expresiva que se pretende comprender (VII, 214); es «una inversión del acto creador», dice Fr. Seiffert, interpretando muy certeramente el pensamiento diltheyano[7]. La comprensión parte del término de ese acto (expresión verbal o mímica, en el caso que ahora nos ocupa), y desde él trata de remontarse a la intención consciente o inconsciente que lo engendró.

6.º El ejercicio de comprender al otro descansa en su postrera instancia sobre una genialidad personal, que puede llegar a hacerse recurso técnico en el caso del conocimiento histórico (VII, 216-217)[8]. En último extremo, y como la hermenéutica del historiador y el filólogo, la comprensión del otro «es adivinatoria y nunca concede certeza demostrativa» (VII, 226).

Basta una lectura atenta de estos seis puntos para advertir que el pensamiento antropológico de Dilthey distingue muy netamente dos modos cardinales de la comprensión. El acto comprensivo tiene siempre como objeto una manifestación vital: una frase verbal (conceptos, juicios, construcciones men-

[7] «Psychologie, Metaphysik der Seele», en el *Handbuch der Philosophie,* de Bäumler y Schröter (München und Berlín, 1928), página 93.

[8] Y también —añado yo— en el caso del conocimiento psicológico. ¿Qué otra cosa es el psicoanálisis, entendida esta palabra en su más amplio sentido, sino una tecnificación de la comprensión del otro? Ese texto de Dilthey es sin duda anterior al general conocimiento de la obra de Freud.

tales), una acción no comunicativa y ordenada a la consecución de tal o cual fin (por ejemplo, aserrar un leño) o una genuina expresión vivencial anímica (VII, 205-206). En el primer caso, la comprensión posee un carácter más bien «lógico», concluye acerca de la verdad o la falsedad de lo que se ha oído o leído, y no nos dice nada respecto al alma de quien ha pronunciado o escrito la frase en cuestión. La comprensión en el segundo caso es «técnica», atañe al fin hacia que tiende la acción comprendida y nos hace patente la adecuación o la inadecuación de esta. Bien distinto es el tercer caso. En él la comprensión se hace «anímica», otorga un juicio de veracidad o inveracidad —si se quiere, de autenticidad o inautenticidad, en el sentido orteguiano de estas palabras— y llega a penetrar en el interior del alma del otro [9].

Consideremos este tercer caso, e imaginemos la situación del que quiere poner en práctica tal «comprensión anímica». Dos pueden ser las metas de su empeño. Puede ese hombre contentarse con descubrir el sentido particular de cada una de las manifestaciones vitales que contempla; mas también, y esta es más alta posibilidad, podrá aspirar a un conocimiento íntimo de la persona con quien convive. El objeto de su operación es entonces, como dice Dilthey, «el todo de la conexión vital» (VII, 211).

Tienden al logro de la primera meta las *formas elementales de la comprensión*. La actividad de comprender se halla ahora orientada por los intereses de la vida práctica. Para convivir, el hombre necesita saber lo que significan las diversas manifestaciones vitales que en torno a sí descubre: qué fin persigue tal acción, qué sentimiento expresa tal gesto, y así urgido resuelve su menester mediante una conclusión analógica fundada sobre la relación habitual entre la manifestación vital de que se trate y lo expresado por ella (VII, 207): veo lágrimas, veo golpear un clavo con un martillo, y apoyado en mi anterior experiencia conozco lo que ese llanto y este martilleo

[9] Utilizo en este párrafo algunas expresiones de O. Fr. Bollnow, en su libro *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie* (Leipzig und Berlín, 1936), págs. 159-164.

significan. La comprensión en este caso tiene tácitamente en su base un general consenso de la comunidad acerca de lo que cada manifestación vital significa. «En la comunidad es vigente una conexión entre la expresión y lo expresado, y esta conexión es lo que se infiere en cada caso particular; y así, a favor de tal comunidad, se predica de la manifestación vital que ella es expresión de algo espiritual *(eines Geistigen)*. Estamos, pues, ante una conclusión por analogía, en la cual, fundado sobre una serie limitada de casos contenida en la comunidad, el sujeto enuncia el predicado con cierta verosimilitud» (VII, 210). Ese «algo espiritual» de que habla Dilthey pertenece al «espíritu objetivo», expresión abiertamente tomada de Hegel y también empleada ahora para designar «das múltiples formas en que de manera sensible se ha objetivado la comunidad existente entre los individuos. En este espíritu objetivo, el pasado es para nosotros presencia permanente. Su dominio abarca desde el estilo de la vida y las formas del trato social hasta la conexión de los fines que se ha forjado la sociedad, y hasta las costumbres, el derecho, el Estado, la religión, el arte, las ciencias y la filosofía... El es también el medio en que se realiza la comprensión de las otras personas y de sus manifestaciones vitales. Pues todo aquello en que el espíritu se ha objetivado contiene en sí algo común al yo y al tú» (VII, 208). La comprensión elemental acontece, según esto, en la atmósfera del espíritu objetivo; y aunque tenga por sujeto una persona determinada —esta que llamo «yo»—, es y tiene que ser comunal, mostrenca o, como dice Bollnow, «neutra». Su objeto no es el otro en cuanto tal otro, sino la vida humana en su comunalidad.

Pero en el ejercicio de la comprensión elemental ¿hay en rigor un expreso razonamiento por analogía, o este es más bien la forma lógica, articulada y consecutiva de una vivencia comprensiva directa e inmediata? No parece posible otra interpretación del pensamiento diltheyano. La comprensión de una manifestación vital determinada —escribe textualmente Dilthey— «puede ser expuesta lógicamente en una conclusión por analogía» (VII, 207). No se trata, desde luego, de la referencia de un efecto a su causa (VII, 207-208). Y en cualquier

caso, añade, la relación unitaria entre la expresión y lo expresado, por una parte, y entre la expresión y el espíritu objetivo, por otra, queda establecida «sin un proceder consciente» de la mente que la percibe (VII, 209). Como el gesto de espanto y el espanto mismo no son dos realidades yuxtapuestas, sino viviente unidad, así la comprensión elemental de aquel gesto es obra de una aprehensión inmediata e inconsciente, y no término de una operación discursiva subsiguiente a la percepción y anterior a la conclusión analógica; aunque luego la inteligencia lógica pueda desgranar esa aprehensión directa y súbita en una artificiosa cadena silogística. El razonamiento por analogía sería la explicitación lógica de la comprensión elemental, no el mismo acto de comprender.

Ascendamos ahora a las *formas superiores de la comprensión.* Tal ascensión no será nunca brusca, y no pocas veces se hallará exigida por las formas elementales del comprender. Puesto que la inferencia obtenida en la comprensión elemental no pasa de ser probable (VII, 210), imaginemos que se produce una discrepancia entre la expresión y nuestra idea de lo que ella debe expresar; por ejemplo, que alguien llora dentro de una situación objetivamente hilarante. En tal caso, ¿qué haremos, si no queremos abandonar, vencidos, nuestra incipiente empresa comprensiva? Esto: apelaremos a la comprensión de otras manifestaciones vitales de la misma persona y trataremos de resolver nuestra duda refiriendo el sentido de todas ellas a la viviente y total unidad de que proceden; como Dilthey dice, «a la entera conexión vital» (VII, 210). Las exigencias prácticas del vivir social suscitan el paso de las formas elementales del comprender a sus formas superiores. Y cuando esto acaece —cuando una anomalía perturba la marcha *normal* de nuestra convivencia—, el proceso comprensivo deja de ser inconsciente o semiconsciente, gana lucidez y deliberación, y ascendiendo en su nivel se orienta hacia la total unidad viviente del otro. La consciente atención al todo permite entender lo que en su particular realidad resultaba ininteligible y aun contradictorio.

Mas no siempre procede de un interés práctico esta superior comprensión de la vida ajena. Independientemente del interés que constantemente nos obliga a contar con los otros hombres, «el misterio de la persona nos incita por sí mismo hacia conatos de comprensión siempre nuevos y cada vez más profundos» (VII, 212); y esta faena, literalmente inacabable, porque una persona nunca puede ser exacta o acabadamente conocida, ya no es práctica, en el sentido habitual de esta palabra, sino teorética. Será práctica a lo sumo para quienes con Aristóteles piensen que la *práxis* tiene su forma suprema en la *theoría*. Después de todo, «en el mundo del espíritu es el individuo un valor propio, el único valor propio que en él podemos nosotros constatar» (VII, 212).

Suscitada por un interés práctico o promovida por un empeño teorético, la comprensión superior se distingue netamente de la elemental por dos rasgos fundamentales: es del todo consciente y se orienta hacia la individualidad del otro. El término de la comprensión elemental se sumerge y diluye en el espíritu objetivo; por tanto, en lo general y universal. El término de la comprensión superior, en cambio, se halla constituido por la realidad viviente de una persona individual; en lenguaje diltheyano, por una «fuerza». Pero uno y otro modo de comprender no se excluyen, se complementan: «El espíritu objetivo y la fuerza del individuo determinan conjuntamente el mundo espiritual» (VII, 213).

¿Cuál es el mecanismo psicológico de la comprensión superior? ¿Cómo en ella puede la mente pasar de las partes al todo, de cada una de las manifestaciones vitales a la total y unitaria conexión de la vida individual? Tres son en esta faena, según Dilthey, los recursos supremos: la *transposición (Hineinversetzen)*, la *copia vivencial* o *revivencia (Nacherleben)* y la *reproducción* o *recreación (Nachbilden)*. Comienzo a comprender esa unitaria totalidad de una persona viviente o de una obra de arte contemplando sucesiva y comprensivamente sus diversas partes (manifestaciones vitales en el caso de la persona, palabras y versos en el caso del poema), actualizando y alertando en mi alma todas mis personales posibilidades de vida (sentimentales o intelectivas) y trasponiendo luego mi propia mismidad en el seno de la diversidad así contemplada. Pero esto no basta. Sobre el fundamento de la

transposición pueden y deben levantarse la revivencia y la recreación. La primera es un ir y volver en compañía. Puesto que la comprensión es una operación mental inversa al curso de la acción real, «una inversión del acto creador» (Seiffert), quien la comprende camina desde la expresión a la intención creadora y, rehaciendo luego el camino del autor, puede luego volver desde la intención a la expresión. Así la revivencia «es un crear en la línea del suceder» (VII, 214). La participación afectiva o simpatía *(Mitfühlen)* y la introyección afectiva o impatía *(Einfühlung)* serían fenómenos secundarios capaces de reforzar la intensidad de la revivencia. La cual, cuando es vivaz, acaba siendo genuina recreación; y no solo de la vida ajena comprendida, mas también de una infinidad de posibilidades de vida propia, obturadas por la limitación y el adocenamiento de la existencia cotidiana y nacidas o renacidas por la virtualidad de la persona o la obra de arte que desde el exterior nos resisten y urgen. Así el amigo «amplía mi existencia e incrementa mi fuerza», y el conviviente tedioso u hostil «ejerce presión sobre mí y me limita» [10].

Reduzcamos ahora a sus rasgos principales la teoría diltheyana del otro. El mundo exterior es para mí real en cuanto me resiste. Chocando vitalmente con él, mi mismidad toma conciencia de sí y se hace «yo ante el mundo». Pero en el mundo exterior hay ciertos cuerpos cuya resistencia muestra un cariz peculiar, a la vez viviente y volitivo: son las personas exteriores. Tratando amistosa o enemistosamente con estos cuerpos vivientes y volitivos, veo en ellos «tús» correlativos de mi «yo» y me veo forzado a atribuirles un plus de realidad y a comprender su vida. Esta comprensión puede ser elemental y superior. Es elemental mi comprensión cuando se limita a perseguir el sentido que una manifestación vital aislada posee en la comunidad a que yo pertenezco; y es mi comprensión de orden superior cuando consciente y empeñadamente trato de conocer el sentido de las manifestaciones vitales refiriéndolas a la singular, viviente y volitiva individualidad de la persona de que proceden. La mera resistencia de su cuerpo

[10] *Das Erlebnis und die Dichtung*, pág. 178.

me hace saber que una persona exterior *es real;* la condición volitiva de esa resistencia suya me convence de que tal realidad *es persona;* la comprensión elemental me descubre y confirma más o menos inconscientemente que ella y yo convivimos perteneciendo al *mismo mundo objetivo;* la comprensión superior, en fin, me permite adivinar lo que en su *personal e intransferible mundo interior* acontece.

La construcción de Dilthey, muy importante en la historia del problema del otro, no ha sido suficientemente valorada por Husserl, ni por Scheler, ni por los autores que desde Husserl y Scheler se han enfrentado con ese problema. El carácter fragmentario de las reflexiones diltheyanas y la publicación póstuma de buena parte de ellas —el volumen de los *Gesammelte Schriften* en que esta parte se halla incluida no apareció hasta 1927— han contribuido sin duda a tal desconocimiento, aunque no lo expliquen por completo. Pero una vez reconocida la gran importancia de dicha construcción, es inexcusable mostrar con algún cuidado sus puntos débiles. Son a mi juicio dos, uno en su base y otro en su vértice.

En la base del pensamiento antropológico diltheyano está la atribución de un carácter radical y primitivo al yo, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento: el yo es para mí el *ens realissimum* (V, 111); el conocimiento del otro es un reencuentro del yo en el tú (VII, 191). Como acontecía en el pensamiento cartesiano, el otro no pasa de ser «otro yo». Es cierto que Dilthey habla de una «mismidad» *(Selbst)* anterior al «yo» *(Ich)*, y hasta que procura evitar el término *Ich* en sus escritos. Pero arrastrado por la resuelta orientación empirista y antimetafísica de su pensamiento —que fue, como el de tantos de sus coetáneos, «metafísico *malgré lui*»—, nada nos dice acerca de la estructura real de esa mismidad previa al yo; la concibe como «fuerza» y no pasa de ahí. Con lo cual, en orden a la teoría del otro, la primacía del yo queda tan incuestionada y eficaz como en la filosofía de Descartes.

Este fundamental y tácito «yoismo» de Dilthey resurgirá bajo nueva forma en la cima de la concepción diltheyana del otro: en su doctrina de la comprensión superior. Dije antes que la revivencia es un ir y volver en compañía. Debo recti-

ficarme ahora, y decir: la revivencia pretende ser un ir y volver en compañía, mas nunca lo consigue. En ella y en la recreación, el yo se limita a inventar el tú y no logra salir de su soledad. Se objetará que esa adivinadora invención tiene gran probabilidad de coincidir *realmente* con la vida propia de ese tú; la cautela «científica» de las inducciones comprensivas diltheyanas es ciertamente extremada. Pero descansar sobre una probabilidad, ¿puede acaso garantizar una compañía? ¿No hará más bien desazonada y desazonante mi convivencia con el otro? Entendida a la manera de Dilthey, la relación interpersonal es un trato con otro yo al cual ha disfrazado interiormente de tú la capacidad inventiva de mi fantasía. «La fantasía —dice un texto decisivo— ... logra recrear toda vida anímica ajena a nosotros» (VII, 215). Por certero que sea este aserto, considerado como parcial descripción de la actividad convivencial del hombre, ¿puede dar razón última de lo que la convivencia humana realmente es?

No puede extrañar que el pensamiento antropológico de Dilthey oscile entre el solipsismo y el panteísmo. Cuando Dilthey pretende moverse en el plano del conocimiento empírico, cae en el solipsismo, al menos en lo que atañe al mundo humano. Cree, es cierto, en la realidad del mundo exterior; pero en este, así concebido, solo existirían un yo y mil «otros yos». «Sobre el fundamento de la vivencia y la comprensión de sí mismo —nos dice— ... se configura la comprensión de las manifestaciones vitales y de las personas exteriores» (VII, 205). Y cuando, acaso sin quererlo, llega el filósofo a rebasar su programático empirismo, incurre sin vacilación en el panteísmo. «Solo desde el punto de vista del panteísmo es posible una interpretación del mundo que agote su sentido», confiesa en *Die Jugendgeschichte Hegels* (IV, 260). A la hora de la verdad, y pese a la fascinación que sobre él ejerció «el misterio de la persona», el *Selbst* se le hacía *Geist*, en el más radical sentido hegeliano de esta proteica palabra. Pero el «espíritu personal» —el mío, el tuyo, el de cualquier persona—, ¿es solo la ocasional concreción de ese «Espíritu» transpersonal y unitario? Y en el caso de responder negativamente a esta grave interrogación, ¿cómo habrá de entenderse la relación

de compañía entre dos «espíritus personales»? El implícito planteamiento de este problema es, sin duda, uno de los más importantes bienes contenidos en el legado intelectual del filósofo Guillermo Dilthey [11].

II. Dos objeciones principales hizo Teodoro Lipps contra la validez del razonamiento analógico para el conocimiento del yo ajeno. Una de ellas, de carácter genético, quedó expuesta en el capítulo I. La otra, de índole fenomenológica, le sirve de punto de partida para exponer su propio pensamiento acerca del tema, y en esencia reza así: el hecho de que cierta realidad exterior me parezca *expresar* una vida consciente —con otras palabras: el hecho de que ciertos movimientos de un cuerpo exterior a mí me parezcan ser «manifestaciones vitales»—, no indica por sí mismo que a los procesos por mí percibidos *pertenezca* esa vida consciente, sino otra cosa muy distinta. Si yo sé que a un determinado conjunto de hechos sensorialmente percibidos —tal color, tal forma espacial, tal dureza— *pertenece* cierto sabor, esto no quiere decir que dicho sabor «radique» en el color, la forma y la dureza que yo percibo, ni que logre «expresión» en ellos, ni que sea una «manifestación» suya; aquella «radicación», esa «expresión» y esta «manifestación» designan ahora algo muy distinto y peculiar, a saber, nuestro específico modo de conocer la vida consciente ajena: la *introyección simpática* o *impatía (Einfühlung)* [12].

[11] El lector hispanohablante a quien interese el pensamiento diltheyano puede ver, aparte las obras ya citadas, el importante estudio de Ortega a ese pensamiento consagrado («Guillermo Dilthey y la idea de la vida», *O. C.*, VI) y el libro de L. Martín Santos: *Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental* (Madrid, 1955). Y, por supuesto, también leerá con fruto el estudio de E. Imaz, que antecede a su traducción de la obra de Dilthey (México, Fondo de Cultura Económica).

Después de redactadas estas páginas ha llegado a mis manos el libro *Dilthey y el problema del mundo histórico,* de Fr. Díaz de Cerio, S. J. (Barcelona, 1959), estudio muy documentado y objetivo de la formación, la estructura y el alcance del pensamiento diltheyano.

[12] La palabra *Einfühlung* ha sido traducida al castellano por «introyección simpática» (Ortega), «proyección afectiva» (Gaos) e «im-

En rigor, el término *Einfühlung* —que en el alemán coloquial significa «comprensión», «compenetración» o «tacto», y que comenzó a ser técnicamente empleado para designar una determinada concepción de la experiencia estética (Volkelt, el mismo Lipps)— posee en el pensamiento psicológico de este último autor significación muy amplia. Distingue Lipps, en efecto, cuatro formas principales de impatía. La *impatía aperceptiva general* tiene como objeto propio la vivencia de formas y ritmos. Oigo, por ejemplo, una serie de sonidos, y descubro en ellos determinado ritmo. El ritmo me parece estar en la sucesión misma de los sonidos. Pero esto no es cierto: ese ritmo es una creación de mi actividad psíquica durante mi audición de la serie sonora; creación inmediata e inconscientemente proyectada por mí sobre el conjunto de las sensaciones auditivas, objetivada en ellas y como incorporada a su exterior realidad. El ritmo existe solo mientras yo ejercito mi actividad ritmificante; más que «percibido» por mí, es por mí «impatizado». Puedo a lo sumo decir que la percepción de la serie sonora exige tal actividad mía y me fuerza a ella; nada más. Algo análogo cabe afirmar respecto de la percepción de formas visuales; por ejemplo, la que dibuja una línea cuando se la sigue con la mirada. Todo lo cual permite descubrir que la percepción de la individualidad —más precisamente: la atribución de individualidad objetiva a un conjunto de sensaciones— tiene como fundamento psicológico esta modalidad aperceptiva y general de la impatía. Junto a ella está la *impatía del talante (Stimmungseinfühlung)*, o proyección del estado de ánimo en esta o la otra zona de la realidad exterior. Vivo entonces ese estado como procedente de la realidad contemplada; pero en rigor soy yo quien se ha objetivado en ella.

patía» (Morente). En aras de la brevedad, usaré en lo sucesivo esta última traducción. En ella, conviene tenerlo muy en cuenta, el prefijo *im* tiene la significación dinámica y penetrativa que corresponde a la preposición latina *in,* cuando rige acusativo: *in Hispaniam ire.* La doctrina de Lipps acerca del problema del otro viene expuesta en sus obras antes citadas: *Leitfaden der Psychologie* y *Psychologische Untersuchungen* (I Bd., IV H., «Das Wissen von fremden Ichen»).

La impatía es siempre autoobjetivación. Tercer género de tal actividad es la *impatía aperceptiva empíricamente condicionada*, cuya vivencia tiene como objeto propio el impulso. Veo ante mí la Torre Eiffel, y siento que su figura «se alza» o «se dispara» hacia lo alto. ¿Qué hay en ese sentimiento mío? Simplemente, que yo he proyectado sobre la figura de la torre y objetivado en ella el impulso ascensional que su visión ha suscitado en mí. Como en los casos anteriores, la índole de lo percibido me fuerza a la proyección impática de una vivencia mía no contenida *previa y realmente* en la sensación.

En estos tres modos de la impatía proyecto desde mi yo y objetivo fuera de mí formas, estados de ánimo o impulsos; a la postre, cualidades. Lo percibido adquiriría así su peculiaridad modal. Más importante y profundo es lo que acaece en el cuarto de los modos de la autoobjetivación: la *impatía en la apariencia sensible del hombre;* desde el punto de vista del término a que conduce, la *impatía del yo ajeno.* En ella no sería proyectada una cualidad unitariamente vivida por el yo, sino, mucho más radicalmente, la vivencia que el propio yo tiene de sí mismo, la conciencia de la propia realidad personal.

¿En qué consiste este cuarto género de la impatía? Desde luego, en algo muy distinto del razonamiento analógico. Por obra de un instinto no referible a otra actividad anímica más elemental, acaece que en la percepción sensorial de ciertos procesos y estados —luego llamados por mí manifestaciones vitales de «otro individuo»— nacen en mi alma sentimientos o voliciones que se funden con el acto de la percepción y dan lugar en mí a una vivencia única. Con lo cual y aunque en realidad tales sentimientos o voliciones procedan de mí mismo, quedan para mi conciencia como adheridos a la realidad sensorialmente percibida y en ella asentados; quedan, en último extremo, objetivados. En mi impatía del yo ajeno, *mi propio yo objetiva una peculiar vivencia consciente exigida desde fuera de mí, pero surgida en mí instintivamente y configurada con elementos de mi propia vida.* Así objetivada por mí y así adherida a un objeto exterior, esa vivencia llega a hacerse «ajena»; y como las vivencias de mi alma se centran y reúnen en torno a un punto unitario, mi propio yo, también las vivencias «objeti-

vadas» se ordenan y unifican en torno a un «yo ajeno», y quedan espacial y materialmente vinculadas a la cosa exterior, unitaria e individual que llamo «cuerpo», al «cuerpo del otro». Los yos ajenos serían, en suma, el resultado de una multiplicación de mi propio yo acusada y matizada por determinadas percepciones sensoriales. Concebida así la sociedad humana, y desde un punto de vista psicológico, yo soy el autor de todos los hombres con que me encuentro; y si estos hombres fuesen reales, yo vendría a ser una inventada hechura psíquica de todos ellos. He ahí una nueva versión —ahora filosófica e idealista— de *La vida es sueño.*

En una ulterior elaboración de su pensamiento, Lipps ha tratado de analizar la realidad de ese originario *instinto de la convivencia*. En él cooperarían dos ímpetus psicológicos elementales: un impulso a la «manifestación vital» o expresión de los procesos íntimos mediante movimientos corporales, y otro de «imitación exterior». Si yo estoy triste, vivo en mí la tendencia a producir los gestos de la tristeza; gestos que yo ejecuto instintivamente y que no vivo en mi alma como sobreañadidos a la tristeza misma, sino como pertenecientes a ella y con ella fundidos. Supongamos ahora que yo veo fuera de mí esos gestos de tristeza. Cuando esto ocurre, mi apercepción sensorial de tales gestos lleva consigo una tendencia instintiva a reproducirlos con mi propio cuerpo. Ahora bien, esa tendencia es *la misma* que como ingrediente inseparable se hallaba incluida en mi anterior y personal tristeza. De lo cual se sigue la reaparición de ese sentimiento en mi alma, puesto que sentimiento y tendencia constituyen para mí, como ya he dicho, una vivencia unitaria. Así mi tristeza puede ser y llega a ser autoobjetivada o impatizada. Si el impulso a la vivencia del afecto corresponde a mi personal modo de ser, la impatía es positiva o simpática; si por el contrario se opone a él, la impatía será negativa o antipática.

La impatía de sentimientos en los *gestos expresivos* —la que yo ejecuto y siento cuando para mí *hay* tristeza en un gesto percibido o en él *se expresa*— no debe ser confundida con cualquier vivencia de «codependencia empírica» o de «conexión asociativa». Es algo mucho más inmediato y originario. Y como ella, la impatía de voliciones en los *movimientos voluntarios* y la proyección de sentimientos, impulsos y ritmos vitales sobre *formas en reposo*, sean estas del mismo sexo o del opuesto. En el caso de la impatía de sentimientos, impulsos y ritmos vitales en las formas del sexo opuesto, el solo intento de explicar mi comprensión a favor de una «conclusión analógica» sería de antemano —dice Lipps— un puro y flagrante contrasentido.

Ya he dicho que la impatía puede ser positiva o negativa. Si mi impatía fuese siempre positiva y plenaria, solo existiría para mí un único yo; mi yo propio, mil veces proyectado, objetivado o impatizado en la realidad exterior. Una simpatía total y absoluta sería algo así como la universal apoteosis del propio yo. Solo cuando me aparto de esa plenaria simpatía y vivo negativa o antipáticamente mi autoobjetivación, solo entonces dejo de sentirme unido a los objetos exteriores, y me vivo a mí mismo como un yo contrapuesto al mundo y atenido a mi propio cuerpo. Así acaece la separación o retracción del yo proyectado u objetivado, y así —y solo así— nace en mí la conciencia de una pluralidad de individuos.

Lipps aplica muy cuidadosamente su doctrina al análisis de la comunicación verbal. Operan en nosotros, según él, dos tendencias instintivas complementarias: la que nos mueve a expresar mediante sonidos nuestras vivencias y la que nos impulsa a imitar elocutivamente los sonidos verbales percibidos. El mutuo juego de estos dos instintos permitiría explicar psicológicamente el origen del lenguaje y la estructura interna de la relación coloquial. Desde el punto de vista de mi yo, y en cuanto a su mecanismo psicológico, el diálogo queda reducido a ser expresión sonora de una impatía a la vez intelectual, perceptiva, afectiva y volitiva. La lógica no sería sino la forma racional y abstracta de una interior dinámica de instintos y vivencias elementales. «En la palabra que oigo —escribe Lipps— no vivo una *necesidad* lógica, sino una *coacción* psicológica de representarme, juzgar, querer o sentir algo; y no una *exigencia* lógica, sino... un *requerimiento* que me propone el uso del lenguaje» [13].

[13] *Leitfaden der Psychologie*, 2.ª ed., pág. 205. Transparece con claridad en este texto que el pensamiento de Lipps es, en su raíz,

¿Cuándo atribuiré yo efectiva y objetiva realidad a la «autoobjetivación» del yo propio en las presuntas «manifestaciones exteriores» de un presunto yo ajeno? Desde luego, no siempre. Como en el caso de la percepción sensorial, en la cual algo es para mí real cuando coinciden entre sí lo interna y lo sensorialmente percibido, así ahora: solo si concuerdan entre sí y mutuamente se confirman los diversos actos impáticos que suscita en mí un determinado objeto exterior, solo entonces viviré como efectivamente real el término de mi impatía, solo entonces diré hallarme en relación efectiva con un yo ajeno. Si esos actos discrepan entre sí, me veré en la obligación de corregir —también impáticamente— el resultado de mi anterior impatía; si el alcance de la necesaria corrección no es muy grande, persistirá incólume mi creencia en la realidad de aquello que yo proyectivamente objetivé; y si me siento constreñido a concebir el término de mi actividad impática como parte de una total individualidad psíquica, trataré de completarlo con mi fantasía. Pronto veremos cómo Unamuno, acaso sin conocer el pensamiento de Lipps, lleva hasta su última consecuencia teorética —y poética— esta sentencia del filósofo muniqués.

La impatía del yo ajeno puede ser, en fin, estética o práctica. En la impatía *estética* vivo, más que la realidad efectiva de lo objetivado, el sentimiento que de ella tengo, y por tanto mi propia actividad proyectiva. «Bello» es lo que suscita estéticamente en mí una impatía positiva o simpática; «feo» lo que en mí promueve una impatía negativa o antipática. Otro es el caso de la impatía *práctica*. En esta predomina la vivencia de dicha realidad, y la conducta se hace «altruismo», en el más primario sentido de esta palabra. La vida social y la vida ética del hombre —deber, licitud, justificación, obligación, promesa, testimonio, gratitud, etc.— tendrían en su base un ejercicio más o menos reflexivo de la impatía práctica. Esta se convierte en fundamento real de la convivencia humana y en clave gnoseológica de todas las ciencias que a la convivencia se

una alicorta psicologización —*sit venia verbis*— del idealismo metafísico de Fichte.

refieren, desde la sociología a la medicina. ¿Qué otra cosa sino un acto de impatía práctica sería para Lipps un diagnóstico clínico no limitado al descubrimiento y la rotulación de una lesión somática?

Esta sumaria exposición del pensamiento de Lipps acerca de la realidad y el conocimiento del otro deja ver la radical diferencia existente entre él y la doctrina de Dilthey. Para Dilthey, la objetividad del otro es real y autónoma. Lo problemático de ella es su contenido psíquico; un contenido que yo trato de adivinar recreándolo —a la postre: imaginándolo— mediante las formas superiores de mi comprensión. Para Lipps, en cambio, el otro es mi yo autoobjetivado; su objetividad es proyectada o puesta por mi propio yo, el cual termina conduciéndose —tal es el caso de la impatía práctica— como si el yo ajeno tuviese existencia y autonomía reales. «De un modo inexplicable —escribe—, las unidades vivenciales por mí impatizadas (esto es, los yos ajenos) se muestran como algo independiente de mi conciencia, y por tanto como algo que existiría aunque yo no tuviese conciencia de ellos.» Pero Dilthey y Lipps coinciden, pese a tan honda discrepancia, en concebir el contenido del yo ajeno como una invención del yo propio. «Con los rasgos de la personalidad propia tejemos la personalidad ajena», dice textualmente Lipps. Lo que yo llamo «tu vida» no sería en el fondo sino una forma peculiar de «mi vida», y el estupendo requiebro lírico de Shelley —«¡Amada, tú eres mi mejor yo!»— queda así convertido en formal y rigurosa tesis psicológica [14].

Frente a la concepción impática del yo ajeno cabe levantar una larga serie de objeciones eficaces. He aquí unas cuantas:

1.ª Lipps afirma la identidad psicológica entre la impatía de cualidades (atribución de tal ritmo a tal serie de sonidos) y la impatía de realidades (atribución de realidad exterior a un yo autoobjetivado), e incurre así en una *metábasis eis allo génos*. La proyección afectiva de cualidades (ritmos, figuras, sentimientos, impulsos) es en muchas ocasiones un hecho psico-

[14] Para Lipss, en tesis a la vez psicológica y metafísica. Su idealismo es absoluto.

lógico real y normal: basta pensar en la intensificación de ese fenómeno que H. W. Maier llamó «catatimia» o deformación afectiva de la percepción sensorial. También la proyección afectiva de entidades psíquicas en cuya realidad se cree puede ser, ciertamente, un hecho psicológico real, y hasta frecuente: ahí está para demostrarlo la conducta de los niños y los primitivos, o el proceder de quienes, por terror, ven en la noche un malhechor o un fantasma donde solo hay un árbol; mas no parece que para una mente sana y adulta pueda ser este un hecho psicológico normal. En tal caso, no habría una diferencia seria entre el pensamiento mágico de un chamán y el pensamiento racional de un técnico en *public relations*.

2.ª Habla Lipps de la «exigencia» *(Nötigung)* y del «requerimiento» *(Aufforderung)* con que *ciertas* percepciones sensoriales nos obligan a proyectar impáticamente sobre ellas el propio yo y a vivir la realidad de un yo ajeno; pero nada nos dice acerca de lo que tal «exigencia» y tal «requerimiento» sean. ¿Por qué el gesto expresivo de un rostro me fuerza a la impatía de un yo ajeno, y no el movimiento de una hoja agitada por la brisa? Solo una respuesta cabe: la explicación de Lipps supone la real y previa animación de aquello que la impatía proyectivamente anima. La proyección afectiva de la vida propia es —en el mejor de los supuestos— hipótesis ociosa y redundancia psicológica, reiteración o confirmación de algo que ya existía.

3.ª La animación de los animales sería en rigor, según Lipps, el resultado de proyectar impáticamente sobre mi percepción de ellos un «sentimiento de la vida animal». Pero este, ¿existe por ventura en mí, con independencia psicológica del «sentimiento de mi vida humana»? Tal hipótesis, fenomenológica y psicológicamente insostenible, conduciría a pensar que en la impatía de un yo ajeno coinciden dos procesos psíquicos distintos entre sí: la proyección afectiva del sentimiento de la propia y genérica vitalidad animal y la autoobjetivación del yo propio.

4.ª Entendida a la manera de Lipps, la impatía, como el razonamiento analógico, no me hace conocer un «tú», sino «otro yo». Por tanto, no me permite salir del solipsismo, ni

trocar mi soledad en verdadera compañía. La amistad impática con otro hombre sería en último extremo la del novelista con sus personajes. Ahora bien, esta amistad ¿puede acaso saciar nuestra radical sed de compañía?

5.ª En su crítica del pensamiento de Riehl acerca del conocimiento del otro afirma Külpe que le resulta casi imposible *satiram non scribere*. Con igual razón cabe decir eso frente al pensamiento de Lipps. Imaginemos a un filósofo diciendo al déspota que le oprime: «Ese mando con que me avasallas, tirano, es para mí no más que el resultado de mi impatía.» Actitud mental, bien se ve, harto más consecuente que satisfactoria.

Solo en la convivencia afectiva entre quienes integran una masa humana enardecida (el auditorio a quien un orador exalta y funde en transitoria unidad, el público de un partido de fútbol en determinados momentos del juego, etc.) llega a darse parcialmente esa comunidad de varios hombres en un mismo yo. Pero el yo unitario de una masa entusiasmada o frenética dista mucho de ser el yo que el psicólogo Teodoro Lipps pensaba proyectar sobre la sonrisa triste o sobre la alegre sonrisa de los amigos a quienes como hombre trató.

III. No sorprenderá a los conocedores de Unamuno la mención del gran escritor en un libro sobre la realidad del otro y en un capítulo consagrado a quienes en esa realidad han visto una invención del yo [15]. ¿Acaso no ha sido don Miguel de Unamuno el pensador que más clara y resueltamente ha expresado dicha tesis? Mas para llegar hasta ella captando el sentido que en verdad tiene dentro del pensamiento unamuniano, conviene proceder con cierta cautela.

Recuérdese el primer párrafo de *Del sentimiento trágico de la vida*: «*Homo sum; nihil humani a me alienum puto*, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien *nullum hominem a me alienum puto;*

[15] Ha consagrado un breve, pero penetrante apunte a la visión unamunista del otro, M. Cruz Hernández: «La dialectique du *moi* et de *l'autre* dans la pensée de Miguel de Unamuno», comunicación al VIII Congreso de las Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa (Toulouse, 1956).

soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño.» Frente a la abstracción de la *humanitas* tradicional, levanta Unamuno el hombre concreto y viviente, el *homo* «de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano». *Nullum hominem a me alienum puto.* ¿Cómo es posible considerar «no extraño» a cada hombre, cómo puede llegarse a ver en él «al hermano, al verdadero hermano»? A riesgo de ser antiunamuniano, esto es, sistemático, trataré de reducir a sistema el pensamiento de Unamuno acerca del otro.

La realidad del hombre sería en su raíz fuerza creadora. Bajo lo que en todos nosotros es hombre superficial o de razón existe en cada uno el hombre profundo o de voluntad: «Este hombre que podríamos llamar, al modo kantiano, numénico; este hombre volitivo e ideal —de idea-voluntad o fuerza— tiene que vivir en un mundo fenoménico, aparencial, racional, en el mundo de los llamados realistas. Y tiene que soñar la vida que es sueño» [16]. Soñar la vida; es decir, imaginarla y hacerla, crearla. «Existe cuanto obra, existir es obrar» [17], dice nuestro autor; y más en el caso del hombre. Por esto, lo más íntimo y verdadero de la realidad de cada ser humano no es el hombre que él es, sino aquel que en su seno imagina y crea lo que él va siendo, «el hombre que él quiere ser».

¿Y qué es lo que el hombre quiere ser, en el secreto fondo de sus deseos y quereres cotidianos? Que Unamuno conteste por todos los hijos de Adán: «El universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, es una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar. Más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por

[16] Prólogo a *Tres novelas ejemplares y un prólogo* (Madrid, 1920).
[17] *Del sentimiento trágico de la vida,* cap. IX.

siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!» [18] Tal sería el verdadero fondo de «la cuestión humana, que es la mía, y la tuya, y la del otro, y la de todos» [19]. Ser hombre cabal no es, en definitiva, sino sentir en el alma una esencial «hambre de Dios».

Quien así siente y concibe su propia realidad, ¿cómo vivirá su concreta existencia en el mundo? Él nos lo ha dicho: como choque con todo lo que le limita y resiste; en último extremo, como dolor. A lo que Maine de Biran y Dilthey habían llamado «resistencia», Unamuno, más radical y más poeta —y también, acaso, más metafísico—, llámalo «dolor». Porque nuestro pensador no se refiere al dolor sensible de chocar con un muro, ni siquiera al dolor moral de perder un ser querido, sino al que a todo concreto sufrimiento sirve de supuesto, al dolor de nuestra real y personal finitud en el espacio, en el tiempo y en la capacidad de ser y poseer. «El sufrimiento —escribe en otra página— es sentir la carne de la realidad, es sentirse de bulto y de tomo el espíritu, es tocarse a sí mismo, es la realidad inmediata» [20]. Con dolor descubro la realidad del mundo exterior y mi corpórea finitud frente a este; con dolor advierto el «bulto» de mi espíritu —esto es, su límite— y adquiero conciencia de mí mismo, porque «quien no hubiese nunca sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí»; con dolor, en fin, con dolor de tribulación o de congoja, siento en el tuétano de mi alma el hambre de inmortalidad y divinidad que la anima, su hambre de Dios.

Y ese dolor de querer ser, que a veces puede hacerse esperanza desesperada o desesperación esperanzada, ¿no es siempre y en todo caso amor? «El alma misma, ¿qué es, sino amor, dolor encarnado?», dice a su perro Augusto Pérez, el héroe de *Niebla*. Amar es sufrir en situación, vivir con aquello que se ama —la propia alma, los otros hombres, las cosas en torno— ese íntimo drama dubitativo de poder o no poder

[18] *Ibidem,* cap. III. Lo mismo en el ensayo *El secreto de la vida,* y en otros lugares de su obra.
[19] «Soledad», en *Ensayos,* VI (Madrid, 1918).
[20] Prólogo a *Tres novelas ejemplares.*

ser todo lo que ilimitada y menesterosamente se quiere ser. «Amar en espíritu es compadecer; quien más compadece más ama» [21]; y quien más ama—debe añadirse— más compadece.

Conocerse a sí mismo, según esto, equivale a compadecerse y amarse a sí mismo: «Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que no eres, que no eres todo lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nonada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadeces de todo corazón de ti propio, y te enciendes en doloroso amor a ti mismo, matando lo que se llama amor propio» [22]. Ese «tocar la propia nadería», esa actividad del alma que Unamuno llama «tacto espiritual», conduce en un orden metafísico a la «intuición de la propia sustancialidad» [23] y se expresa psicológicamente como descubrimiento del yo propio: el paulatino despliegue de la conciencia de sí mismo, que en un primer momento va desde la nuda vivencia de posesión («lo mío») al advertimiento de que «lo mío» es en primer término mi propia intimidad («mi yo»), y llega finalmente a la intuición seca y limpia del ansia indigente que yo soy en el seno de mí mismo («verdadero yo», «yo puro») [24].

Amor compasivo o compadecimiento amoroso es también lo que nos hace descubrir la realidad del otro. No es siempre tarea fácil ese descubrimiento. A veces porque el otro, entregado a vivir de un modo aparencial y cotidiano, mostrándose habitualmente a quien le contempla «al modo de los autómatas que nos producen la ilusión de seres vivos», no se toca el alma con ella misma, carece de la intuición de su propia sustancialidad y oculta bajo un denso cendal de trivialidades lo que como hombre y como persona realmente es. Mas también, y acaso no sea esto eventualidad menos frecuente, porque yo, incapaz de traspasar la trivial apariencia del otro, no llego a ver con los ojos del espíritu eso que él, acaso sin saberlo y aun a pesar de sí mismo, real y personalmente es: «No amamos más a nuestros prójimos —escribe Unamuno— porque no creemos más en su existencia sustancial. Si supiéramos ahondar en las propias entrañas espirituales, llegaríamos a comprender que apenas creemos en la verdadera existencia de nuestros prójimos, en que tengan un interior espiritual». Nos falta de ordinario imaginación —«que es la facultad más sustancial, la que mete a la sustancia de nuestro espíritu en la sustancia del espíritu de las cosas y de los prójimos»— para penetrar más allá de la ropa, la piel y los gestos que nuestros sentidos perciben en el otro, y «esta falta de imaginación es la fuente de la falta de caridad y de amor». Lo cual depende en definitiva instancia de nuestro descuido y nuestra ceguera respecto de lo que nosotros mismos íntima y últimamente somos: «No creemos en la existencia de nuestros prójimos porque no creemos en nuestra propia existencia, en la existencia sustancial quiero decir», afirma transcartesianamente don Miguel [25]. Quien de veras crea en su propia existencia, ese intentará sellarla en todo, y ligarla a todo y a todo comunicarla. Será, pues, verdadero prójimo de sus prójimos. Y esto, ¿qué otra cosa es, sino amar compadeciendo? «Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos —dice otro texto clave—, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparencialidad, de su nadería, y volviendo luego sus ojos, así abiertos, hacia sus semejantes, los vieron también miserables, aparenciales, anonadables, y los compadecieron y los amaron» [26]. No parece cosa muy errónea ver en estas palabras el camino hacia una interpretación metafísica de la parábola del Samaritano.

Percibir la verdadera realidad del otro —su realidad sustancial y personal— es para Unamuno compadecer y amar la común y secreta menesterosidad, la radical hambre de ser siempre y todo que con su persona me vincula, acaso sin que él lo sepa. De ahí que el odio de la envidia y el amor de la

[21] *Del sentimiento trágico,* cap. VII.
[22] *Ibidem.*
[23] «¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!», en *Ensayos,* V.
[24] «Civilización y cultura», en *Ensayos,* II.

[25] «¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!», en *Ensayos,* V. El fichteanismo de estos párrafos —recuérdese lo expuesto en el cap. III— no puede ser más patente.
[26] *Del sentimiento trágico,* cap. VII.

compasión —el odio de Joaquín Monegro en *Abel Sánchez*, el amor de Don Manuel en *San Manuel Bueno, mártir*— sean, defectiva una, positiva la otra, las dos formas cardinales de la relación con el otro. Y de ahí también los dos mandamientos principales de la ética unamuniana de la convivencia: la «caridad invasora», cuya regla primera es «despertar al dormido» —esto es, hacer que el hombre aparencial toque el bulto de su alma y descubra por sí mismo su propia sustancialidad—, y la voluntad de hacernos insustituibles y no merecer la muerte, como para sus parroquianos el zapatero «que de tal modo les haga el calzado que tengan que echarle de menos cuando se les muera —*se les muera* y no solo *se muera*—, y piensen ellos, los parroquianos, que no debía haberse muerto, y esto así porque les hizo el calzado pensando en ahorrarles toda molestia y que no fuese el cuidado de los pies lo que les impidiera vagar a la contemplación de más altas verdades» [27].

He aludido antes al «transcartesianismo» de Unamuno, y no ha sido mi palabra ocurrencia gratuita. Descartes comienza viendo en el otro un cuerpo que acaso se mueva mediante resortes mecánicos, y Unamuno ve en él un ente aparencial, algo así como un autómata social con figura de ser vivo. «Cuando se oye llorar a un niño —escribe—, el lloriqueo nos molesta, pero apenas lo distinguimos del que produciría un muñeco perfectamente insensible, al que se diese cuerda para que llorara por máquina» [28]. ¿Cómo podrá salirse de esta primera impresión? Descartes recurre a un razonamiento analógico de su yo pensante; Kant, por su parte, apela a los postulados de su razón práctica. Más profundo que ellos, Unamuno descubre en su propia realidad y bajo su propio pensamiento un ansia infinita de ser, la ama menesterosa y compasivamente —*¿desde dónde* se ama y se compadece uno a sí mismo?: esto habría que preguntar a Unamuno, esto habrá que preguntarse—, y a favor de tan despierta compasión de sí, adivina en los otros —en sus afanes y dolores cotidianos, en sus postizas alegrías mecánicas— la existencia de aquel mismo anhelo infinito y amenazado, y lo siente así con mayor fuerza en el

[27] *Del sentimiento trágico,* cap. XI.
[28] «¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!», en *Ensayos,* V.

hondón de su propia alma: «Compadecemos a lo semejante a nosotros, y tanto más lo compadecemos cuanto más y mejor sentimos su semejanza con nosotros. Y si esta semejanza cabe decir que provoca nuestra compasión, cabe sostener también que nuestro repuesto de compasión, presto a derramarse sobre todo, es lo que nos hace descubrir la semejanza de las cosas con nosotros, el lazo común que nos une con ellas en el dolor... Bajo los actos de mis más próximos semejantes, los demás hombres, siento —o consiento más bien— un estado de conciencia como es el mío bajo mis propios actos. Al oírle un grito de dolor a mi hermano, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia» [29]. La percepción del otro como tal otro —es decir, como persona— sería según esto fraterno intercambio de compasiones, mutua, metafísica y deípeta com-patía. «Una persona aislada —clama Unamuno en otra página— deja de serlo. ¿A quién, en efecto, amaría? Y si no ama, no es persona» [30]. Mas también sabemos que el amor verdadero es dolor encarnado y recíproca compasión.

Así se encontraría el hombre con la peculiar consistencia del otro; así percibiría en él *que es* persona, realidad metafísicamente semejante a la suya. Pero esto, ¿puede acaso satisfacerle? ¿Puede dejar él de preguntarse por *lo que es* la persona del otro? Y ante tal menester, ¿cómo pasará de percibir la «existencia sustancial» de una persona a conocer la «vida personal» de esta con el pormenor y la concreción que la convivencia amistosa exige? Unamuno nos da su respuesta mediante una novela —o «nivola»— y una pieza teatral.

Recordemos el mínimo argumento de *La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez*. Trátase de un relato en primera persona. Su fingido autor cae, como Bouvard y Pécuchet, en el penoso estado de no poder soportar la necedad humana, y para librarse de ella huye a una ciudad costera. La lluvia le lleva un día al Casino, y allí se encuentra con Don Sandalio, apasionado y silencioso jugador de ajedrez. Solo esto sabe y solo esto quiere conocer de él, de *su* Don Sandalio. Por azar, sin embargo, llega a saber que a Don Sandalio se le ha muerto

[29] *Del sentimiento trágico,* cap. XI.
[30] *Ibidem,* cap. VII.

un hijo, que le encarcelan, que muere súbitamente en la prisión. ¿Para qué más novela? «En ella está todo, y al que no le baste con ello, que añada de su cosecha lo que necesite.»

La pieza teatral a que aludo —*El otro. Misterio en tres jornadas y un epílogo*— escenifica el drama de quien en el otro viese un puro y real «otro yo». Cosme y Damián, hermanos gemelos, son físicamente idénticos entre sí. Viéndose el uno al otro, cada uno de ellos se ve a sí mismo fuera de sí; y trágicamente sumidos en esta situación, sintiendo cada uno que el otro realiza y le roba su propio ser —que no le deja «ser siempre uno y el mismo», dice el personaje—, acaban los dos odiándose a sí mismos y entre sí. Uno mata al otro para poseer íntegra la personalidad que antes se veía obligado a ceder y compartir; pero no puede resistir la pesadumbre de sentirse a la vez asesino y víctima, y termina suicidándose. La contrapuesta pasión de dos mujeres —Laura, esposa de Cosme, Damiana, esposa de Damián—, y el amor superador y unitivo de otra, vieja nodriza de ambos gemelos, otorgan vida y figura dramáticas a la desoladora dialéctica personal del Otro en su camino desde el asesinato hasta el suicidio.

Haciendo de la novela y el teatro «método de conocimiento» [31], Unamuno da cima a su personal teoría del otro. La convivencia humana sería una faena de imaginación, de creación: la imaginación es para el hombre la «facultad más sustancial». Viviendo humanamente, uno se imagina o crea a sí mismo —no otra cosa viene a ser la agónica fe unamuniana: «crear lo que no vimos», y por tanto la unamuniana vida en esperanza—, y va a la vez imaginando o creando a los otros, inventándolos, según el doble sentido que en castellano ha llegado a tener la palabra «invención». Ante el otro, y movido yo por mi amorosa compasión, mi imaginación descubridora *inventa* que él es persona, *encuentra* en él su fraterna condición del otro yo. El hombre que se ve y a quien se oye —el hombre aparencial— hácese así «el hermano, el verdadero hermano». No es menester gran cosa para conseguirlo; basta jugar con él unas partidas de ajedrez. El anónimo relator de la historia

[31] Uso aquí la certera expresión de J. Marías en su *Miguel de Unamuno* (Madrid, 1943) y en otros lugares de su obra.

de Don Sandalio, el escritor hastiado de la necedad humana y fugitivo de ella, ¿no nos dice acaso que Don Sandalio se le murió a él? «Sentía dentro de mí un vacío inmenso. Aquel hombre se me había muerto a mí.» Pero esto no es todo. A la vez que descubro en el otro su real condición de persona, mi imaginación creadora *inventa* lo que él como persona es, le *crea* como «alguien» concreto, singular e infungible, hace del otro yo un yo que para mí y para todos sea de veras «otro». Sobre el andamiaje de los hechos de observación —pocos cuando mi relación con él sea la de Don Sandalio con su descriptor, muchos cuando nuestro trato sea asiduo—, yo convierto al otro en «mi otro» imaginando la vida íntima de que tales hechos sean consecuencia y expresión; esto es lo que Unamuno nos propone a través del descriptor de Don Sandalio, y en esto tiene su realidad más inmediata, frente a la persona del prójimo, el unamuniano precepto de «soñar la vida que es sueño». Si el positivismo consiste en atenerse exclusivamente al *positum* de la realidad, a lo que la realidad «pone» ante nosotros, nada más antipositivista que este creacionismo gnoseológico y metafísico del autor de *La novela de Don Sandalio*. La expresa apelación de Dilthey y Lipps a la fantasía alcanza su ápice en este empleo paladino y metódico de la imaginación creadora.

Basta, sin embargo, un momento de reflexión para advertir que esta paulatina conversión del «otro yo» en «mi otro», y por tanto en un imaginado «otro que yo», se mueve entre dos peligrosas sirtes. Una consiste en prescindir al máximo de datos objetivos, como frente a Don Sandalio su descriptor. En tal caso, el otro se halla muy próximo a ser ente de ficción. Su realidad apenas rebasa en consistencia la de Hamlet, Don Quijote o aquel Augusto Pérez, héroe de *Niebla*, que en un memorable diálogo literario con su autor afirma ante este su existencia y pide no morir. Escribiendo su poemilla

Tengo a mis amigos
en mi soledad.
Cuando estoy con ellos
¡qué lejos están!,

Antonio Machado confiesa convivir con amigos que para él, y en cuanto amigos «suyos», tienen en muy buena parte la realidad fingida, imaginada, creada, de Augusto Pérez y Don Quijote. Pero por gustosa e incitante que sea, ¿puede a uno bastarle la compañía de Don Quijote? [32]. Consiste la otra sirte en el evento de tratar con alguien que, en la medida de lo posible, sea para nosotros *físicamente* otro yo. Tal es el caso de Cosme y Damián en *El otro;* y sin esa teatral extremosidad, el de cualquiera que trata con alguien a quien somática y psíquicamente sea muy parecido. El otro entonces suplanta nuestro ser, nos lo roba, y así la convivencia con él se hace azorante y enojosa, cuando no imposible. Es verdad que podemos imaginarle a nuestro doble una vida personal muy distinta de la nuestra; pero la enorme fuerza convincente de la experiencia sensorial en que se revela y afirma nuestro mutuo parecido físico reducirá a ensoñación inane el resultado de la faena imaginativa, y esa creación nuestra quedará para nosotros desprovista de toda impresión de realidad; será tan solo el sueño de una sombra, para decirlo jugando unamunianamente con la frase inmortal de Píndaro.

Por un lado y por otro, la convivencia acaba haciéndose inviable. Lo cual nos demuestra que el dato objetivo —a la postre, el cuerpo del otro o lo que en nuestra percepción haga sus veces— es doblemente necesario para una cabal relación interpersonal. Hay ocasiones en que parece estorbar. En *La esfinge* dice Angel, soñador, a Eufemia, realista y ambiciosa: «¿Por qué no habrían de entenderse directamente las almas, en íntimo toque, y no a través de esta grosera corteza y por signos? Entonces sí que habría verdadero amor, y no este miserable entregarnos uno a otro para poseernos.» Como el docetismo teológico de los tiempos apostólicos negaba la real corporeidad de Cristo para mejor afirmar y creer su divina espiritualidad, un ulterior docetismo antropológico y secularizado se ha extasiado con frecuencia ante la posibilidad utópica, soñada, de una convivencia humana entre alma y alma. Pero si el hombre, para convivir, necesita de su imaginación, no menos necesita el cuerpo del otro, punto de partida, límite objetivo y término de comprobación de esa inexcusable actividad imaginativa; y por tanto su propio cuerpo, sin el cual no existiría para él el cuerpo de los demás. La percepción del cuerpo del otro me incita a imaginar la intimidad de su persona, impide que mis imaginaciones sean arbitrarias o caprichosas y descarta o confirma lo que respecto de su vida personal e invisible pueda yo haber imaginado. De ahí que haya de ser comedia de equivocaciones o misteriosa tragedia la invención de un tú —un yo que para mí sea otro— como titular de un cuerpo que parezca ser otro yo. Sin verdadera otredad, reducida a ser mera duplicación, la alteridad resultaría insoportable para el hombre.

Hay en la escala de las realidades personales —Dios, el ángel, el hombre— tres modos principales de creación. Dios, poder infinito, crea realidades sustanciales, sean ángeles, hombres o cosas. El hombre, imagen de Dios, crea a su vez las cuasi-realidades no sustanciales e imaginarias de los entes de ficción: Don Quijote, Hamlet, Augusto Pérez. Mas no solo estas. En su trato con la realidad sustancial del otro, el hombre se ve obligado a imaginarle —a crearle— la sutil entraña de vida personal que a sus ojos vaya haciéndole inteligible y amable; o inteligible y odioso, como en el caso de Abel Sánchez y Joaquín Monegro. «Yo me veo a mí mismo —escribía Ortega en el prólogo a la primera edición de sus obras—, soy presente a mi vida, asisto inmediatamente a ella, pero al prójimo tengo que imaginarle [33]. En rigor, tengo que crearlo a través de los datos externos de su existencia. En este sentido somos todos, sin darnos cuenta, novelistas. Las gentes con quienes convivimos son personajes imaginarios que nuestra fantasía ha ido elaborando». Muy cierto, pero a condición

[32] Acerca del problema que plantea la peculiar realidad de los personajes de ficción, véase el ya citado *Miguel de Unamuno*, de J. Marías, y el penetrante capítulo «La comedia de la personalidad», en el libro de L. Rosales: *Cervantes y la libertad* (Madrid, 1960), II, págs. 191-253.

[33] La verdad es que también a mí mismo tengo que imaginarme; y no solo en el futuro, a través de mis proyectos, también en el presente y en el pasado. Además de *ver* mi presente y mi pasado, tengo que *interpretarlos*.

de que el «a través» de la expresión «a través de los datos externos» sea más bien un «a favor» que un «a pesar», porque si no ocurre así reduciremos al mínimo el volumen y la importancia de esos datos externos sobre que necesariamente hemos de apoyarnos. ¿No fue esta la tendencia permanente del soñador que escribió *Niebla*, *La novela de Don Sandalio* y *El otro?* [34]. Arrastrado por su vehemente y voluntarioso creacionismo —ese que le hacía ver la raíz del hombre en una voluntad soñadora de vida—, Unamuno subrayó al máximo la realidad de los entes de ficción y magnificó la actividad imaginativa y creadora del yo en su relación con el otro. Hambriento de Dios, jugaba a ser Dios [35]; viviendo el drama agónico de su propio yo, solía convivir amistosamente «soltando en medio de la habitación su yo, como si fuese un ornitorrinco», según el donoso decir de Ortega. «Cada hombre —escribió— es único e insustituíble; otro yo no puede darse; cada uno de nosotros... vale por el Universo todo» [36]. Pero si en el tú de ese valiosísimo «cada uno» acentuamos con exceso lo que en él imaginativamente hemos puesto, acaso el contraste entre nuestra imaginación y la realidad nos lleve

[34] «Si quieres crear por el arte personas, agonistas —léese en el decidor prólogo a *Tres novelas ejemplares*— ...no te dediques a observar exterioridades de los que contigo viven, sino trátalos, excítalos si puedes, quiérelos sobre todo, y espera a que un día —acaso nunca— saquen a la luz y desnuda el alma de su alma, el que quieren ser, en un grito, en un acto, en una frase, y entonces toma ese momento, mételo en ti y deja que, como un germen, se te desarrolle en el personaje de verdad, en el que es de veras real». La regla puede fácilmente trasladarse al problema del conocimiento del otro.

[35] Certeramente advierte Marías en su *Miguel de Unamuno* esta afición de don Miguel a mirar la realidad —agónica y no dogmáticamente— endiosándose, adoptando el punto de vista de Dios. Para comprender el puesto que el problema del otro ocupa en la obra unamuniana, véase ese estudio de Marías y el capítulo «Miguel de Unamuno o la desesperación esperanzada», de mi libro *La espera y la esperanza* (2.ª ed., Madrid, 1958). Las geniales intuiciones de Unamuno acerca de la envidia han sido muy bien analizadas por J. Rof Carballo en «Envidia y creación», *Ínsula*, núm. 145, diciembre de 1958.

[36] *Del sentimiento trágico*, cap. XI.

a decir: «Tanto te he soñado, que no sé quién eres.» Y esta, precisamente esta, parece ser la lección del Ama en la filosófica escena epilogal de *El otro*.

Con Unamuno —y desde otro punto de vista, con Husserl— llega a su culminación el «yoismo» del mundo moderno. A su culminación, pero también a su crisis. Genial, imprecisa y a veces contradictoriamente esbozadas, en la obra unamuniana bullen muchas ideas importantes para una respuesta al problema del otro bien lejana de todas las que en el yo tienen su punto de partida. El decisivo papel del amor en la relación interpersonal —«Si quieres crear, quiere a los que contigo viven»— y el valor de las situaciones-límite para el conocimiento del prójimo —«A un hombre de verdad se le descubre, se le crea, en un momento, en una frase, en un grito»—, han sido afirmados por Unamuno antes que por Scheler y Jaspers. Y no menos sagaz y tempranamente supo él entrever y proclamar el comunitario fundamento metafísico del yo. Léase, si no, esta copla de su *Romancero:*

¿Singularizarme? Vamos...
Somos todos de consuno,
y en la piña que formamos
yo soy nos-otro, nos-uno.

«Yo soy nos-otro, nos-uno». Anotemos la profunda intuición poética y la sugestiva invención verbal que estos versos contienen, y veamos en ellas, como es justo, el signo de la llegada a una tierra nueva. «Una persona aislada —había escrito Unamuno en *El sentimiento trágico*— deja de serlo. ¿A quién, en efecto, amaría? Y si no ama, no es persona.» Ser persona es ser capaz de amar a otra persona, y por tanto necesitarla. Muy lejos quedan ya Descartes, Kant y Husserl.

Capítulo VI

El otro en la reflexión fenomenológica: Husserl

El problema del otro apareció muy paulatinamente en la mente de Husserl. Sus *Investigaciones lógicas* lo presuponen al considerar la función comunicativa de la expresión —que es, se nos dice, «la que primariamente está llamada a cumplir»—, pero no lo tratan de manera explícita. El riguroso análisis fenomenológico de la conciencia y del yo contenido en la «Investigación quinta» se refiere solo a la conciencia solitaria; no contiene alusión alguna a la intersubjetividad, y dista de sospechar, a lo que parece, que el carácter intencional de la conciencia humana —su necesaria condición de «conciencia de»— envuelva en sí mismo la existencia de otros yos. Pronto, sin embargo, descubre Husserl ese problema. El examen de su inmensa producción inédita ha permitido saber que un escrito titulado *Die Idee der Phänomenologie* fue redactado ya en 1907. Es cierto que en las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (1913) domina la consideración solipsista de la conciencia, y que solo de cuando en cuando se habla en ellas del yo ajeno y del modo en que este se da al yo propio. Pero, como dice Th. Celm, la concepción husserliana de la intersubjetividad se halla delineada en las *Ideas*. «Lo que las lecciones de Husserl han dado a conocer posteriormente —añade Celm— no ofrece nada en principio nuevo, sino solo ensayos para seguir

avanzando en las direcciones ya emprendidas»[1]. Con todo, será preciso esperar la publicación de *Formale und transzendentale Logik* (1929) y *Méditations cartésiennes* (1931) para conocer con integridad y precisión lo que la «intersubjetividad monadológica» fue para Husserl. Al definitivo texto póstumo de estas últimas me atendré para exponer y glosar la teoría husserliana del otro[2].

I. Al paulatino descubrimiento del problema del otro en la obra escrita de Husserl corresponde, desde un punto de vista a la vez genético y sistemático, el hecho de que el planteamiento riguroso de ese problema requiera alguna madurez «técnica» en la mente del fenomenólogo. Muy explícitamente lo advierte el creador de la fenomenología: «Al comienzo, en la actitud del principiante que por primera vez ejecuta la reducción fenomenológica como *habitus* universal de la investigación constitutiva, el *ego* trascendental que cae bajo la mirada es aprehendido de una manera apodíctica, pero se halla envuelto por un horizonte totalmente indeterminado, aunque sometido a esta única condición: que el mundo y todo lo que yo sé de él llegue a ser puro *fenómeno*. En este comienzo... me falta, ante todo, una autocomprensión de mi ser primordial, de la esfera de lo que me es propio, en el sentido estricto de tal expresión...» (*CM*, 176)[3].

Este texto es muy significativo. Nos dice que la empresa fenomenológica requiere colocarse inicial y metódicamente en la actitud del solipsismo. El aspirante a fenomenólogo debe iniciar su tarea conquistando la pureza y la soledad de su yo

[1] *El idealismo fenomenológico de Husserl* (trad. esp., Madrid, 1931), pág. 155. Conviene tener en cuenta que la edición original del libro de Th. Celm es de 1928.

[2] Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Haag, 1950); citadas por mí en lo sucesivo mediante la sigla *CM*. Chastaing *(op. cit.)* habla de unas *Blätter über eigentliche und uneigentliche Fremdwahrnehmung* contenidas en los «Archivos Husserl» y todavía inéditas, que no me ha sido posible consultar.

[3] La misma alusión al «horizonte indeterminado», que inicialmente rodea al *ego cogito* —a la presencia viva del yo a sí mismo—, puede leerse en *CM*, 62.

trascendental y contemplando en él eidética y descriptivamente la esencia inmutable de las vivencias en que la actividad de ese yo se patentiza; y esto no solo porque la intuición de las esencias sea faena menos compleja para la conciencia de un yo hipotéticamente reducido a la condición de *solus ipse*, sino, sobre todo, porque tal condición pertenece a los supuestos mismos del método fenomenológico. El fenomenólogo actúa como tal viviendo, viendo y hablando en primera persona; este sería el único recurso válido para poseer intelectualmente la verdad de sí mismo y del mundo. La investigación fenomenológica —como la filosofía cartesiana, pero con pulcritud mental y radicalidad considerablemente superiores— es así un movimiento espiritual de retirada y regreso: retirada metódica del yo a la intimidad de la conciencia pura, «poniendo entre paréntesis» la mudahle realidad existencial del mundo y de cuanto en mí es mundo, y metódico regreso hacia esa realidad, para poseerla intelectualmente desde un fundamento al cual no puedan llegar la mutabilidad y la contingencia. La secreta música de las esencias suena para el fenomenólogo, no en un *tópos ouranios*, como para Platón y los pitagóricos, sino en la quieta «soledad sonora» de su mente. Hay una inmensa gravedad en la pluma de Husserl cuando solemnemente afirma que desde Descartes la fenomenología ha constituido «el anhelo oculto de toda la filosofía moderna» (*Ideen*, § 62). Tres siglos colmados de especulación filosófica culminarían en las *Investigaciones lógicas* y en las *Ideas para una fenomenología pura*.

He aquí a mi «yo puro» rodeado por ese «horizonte indeterminado» de todo lo que no es él. En ese horizonte se hallan inscritos los «otros yos» que la experiencia cotidiana e ingenua va poniendo ante mí, los centros rectores de todos los vivientes cuerpos humanos que con mis sentidos veo y oigo. ¿De qué modo el *alter ego* puede ser objeto de la experiencia fenomenológica o trascendental de mi *ego cogito*? ¿Cómo el yo ajeno aparece en el horizonte del yo puro? ¿De qué índole es la certeza que yo puedo tener de él, y cuál es el verdadero alcance de esa certeza? El problema es sobremanera importante: de él pende, nada menos, la posibilidad de una teoría

trascendental del mundo objetivo, y por lo tanto el tránsito desde la fenomenología como método a la ontología fenomenológica. Los «otros» son para mí objetos del mundo; mas también son, a la vez, sujetos de ese mismo mundo: sujetos que perciben el mismo mundo que yo, y que así tienen una experiencia de mí, como yo tengo mi experiencia del mundo y de ellos. En la diáfana vida de mi conciencia pura yo tengo la experiencia del «mundo»; pero este, en mi experiencia, no es la obra de una actividad sistemática y privada, sino un mundo ajeno a mí, «intersubjetivo», existente para cada uno de los sujetos que hay en él. Cada uno de ellos tiene sus experiencias propias, pero el mundo de la experiencia existe *en sí* por oposición a todos los sujetos que lo perciben. ¿Cómo puede entenderse esto? ¿Por qué el hablar de la realidad objetiva posee siempre un carácter co-entendido? Y sobre todo, ¿cómo todo esto puede acontecer en el seno de mi vida intencional, de mi conciencia pura, sin necesidad de recurrir a la injustificable y perturbadora hipótesis metafísica de una «cosa en sí»? El problema del otro es para Husserl algo más que una fenomenología de la impatía *(Einfühlung)*; es, como ya he dicho, la pieza maestra para la constitución de una teoría del mundo rigurosamente válida.

El movimiento de regreso del yo trascendental al mundo objetivo —movimiento, conviene repetirlo, que no debe rebasar el área de mi conciencia pura: de otro modo sería fenomenológicamente recusable e inválido—, tiene su primer paso en el aislamiento y la descripción de la estructura fenomenológica que sirve de fondo, por así decirlo, a mi experiencia del otro yo: la *esfera de la pertenencia* o *del ser propio del ego*. Tratemos de describirla.

En mi existencia natural e ingenua, yo me encuentro en el seno del mundo y de los otros. Haciendo abstracción de los otros, *quedo solo;* pero tal soledad mía no cambia en nada el sentido de mi existencia en el mundo; ese sentido es inherente al yo —entendido ahora como *yo natural*—, y subsistiría intacto aunque una peste hiciese de mí el único hombre sobre el planeta. En cuanto constituyente del mundo objetivo, mi *ego* trascendental posee una estructura esencial, por cuya virtud constituye en torno a sí aquello que me es específicamente propio: mi ser concreto en calidad de «mónada» y la esfera formada por la intencionalidad de mi ser. En esta esfera se halla inscrita, por tanto, la intencionalidad que apunta hacia «los otros».

Negativamente considerada, la esfera de la pertenencia circunscribe *lo que me es propio (das Mir-Eigene)* —esto es: lo *no-ajeno*— de todo lo que en rigor es ajeno a mí; por ejemplo, lo que confiere a hombres y animales su carácter específico de seres vivientes y las determinaciones del mundo fenomenal que, por su sentido, remiten a los «otros» y los presuponen como otros yos. Del *fenómeno del mundo* me queda así una capa coherente, correlato trascendental de la experiencia del mundo, que me permite avanzar de un modo continuo en la experiencia intuitiva.

Pero esa consideración negativa no nos basta; es preciso dar un paso más, e inquirir lo que positivamente es ese residuo del fenómeno del mundo que Husserl llama «esfera de la pertenencia». Es, por lo pronto, *naturaleza en propiedad (eigenheitliche Natur)* —expresión en la cual la palabra «naturaleza» no tiene el sentido objetivo y físico inherente a la «naturaleza» que estudian las ciencias naturales—, y se halla primariamente constituido por mi cuerpo; mas no en cuanto objeto material, sino como sistema orgánico de las sensaciones y los fenómenos cinestésicos que me permiten decir «yo puedo»: yo puedo desplazarme en el espacio, empujar, adquirir experiencia sensorial de cualquier «naturaleza», comprendida la de mi propio cuerpo, etc. Como consecuencia de una eliminación abstractiva de todo lo que es ajeno a mí, me ha quedado una especie de mundo, una naturaleza reducida a «mi pertenencia»; en términos más habituales, un yo psicofísico con cuerpo, alma y yo personal, integrado en la total naturaleza gracias a su cuerpo. A esa «naturaleza» mía pertenecen también los predicados que deben todo su sentido al yo psicofísico —por ejemplo: los que confieren «valor» a los objetos o los que les caracterizan como «productos»— y, por supuesto, la forma espacio-temporal. Gracias a la esfera de la pertenencia, mi yo trascendental vive en el mundo; pero quien constituye todo

esto soy yo, yo en mi alma, y como objeto de mis actos intencionales llevo todo esto en mí. Yo, *ego* puro, he constituido en mi conciencia el fenómeno correlativo del mundo existente para mí; y a la vez, por medio de las correspondientes síntesis constitutivas, he llevado a término una apercepción de mí mismo —en cuanto personalidad humana sumergida en el conjunto del mundo objetivo— que me transforma en «ser del mundo». Sin salir de su experiencia de sí, mi *ego* conquista fenomenológicamente el mundo, mediante las actualidades y las potencialidades —lo que yo estoy siendo, lo que yo estoy pudiendo ser— a que en definitiva se reduce para mí el fenómeno de mi naturaleza.

Pero este mundo objetivo se me revela como un ser real en sí mismo. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo en mi conciencia, y sin apelar a la hipótesis injustificable de una «cosa en sí», puedo yo entender la peculiar y superior trascendencia del mundo? Trátase, bien se advierte, de interrogar a mi experiencia del mundo y de esclarecer mediante un análisis de su intencionalidad cómo en ella puede justificarse la evidencia de un ser real que no es mi ser propio. Y aquí es donde los otros yos desempeñan un papel decisivo, porque en la coincidencia idéntica de los mundos de cada uno de ellos y del mío propio es donde la realidad del mundo objetivo tiene para mí último fundamento. Solo un «nosotros» trascendental puede ser el sujeto de un mundo realmente «objetivo».

Fenomenológicamente, la atribución de realidad a un ser es el resultado de una concordancia entre experiencias diversas. Para que el mundo objetivo me sea real será, pues, necesario que en mi propio yo, junto a la experiencias de mí mismo y de lo que me es propio, haya otras experiencias del mundo que formen con la mía sistemas concordantes. Pero este es el problema: ¿cómo el *ego* puede tener en sí mismo este nuevo género de intencionalidades? ¿Cómo el ser real —no el objeto intencional de un acto cualquiera, sino un objeto concordante «confirmado» en mí— puede ser para mí otra cosa que el punto de intersección de mis síntesis constitutivas? Con otras palabras: ¿cómo en mi «yo» puede constituirse un «nosotros»?

Movido por el acicate de estas interrogaciones, Husserl descubre y describe en la experiencia del mundo dos nuevos fenómenos, que van a acercarle decisivamente a su teoría del otro: la «apresentación» o apercepción por analogía y el «apareamiento».

Llama Husserl *apresentación (Appräsentation)* o *apercepción analógica* al acto psíquico que me hace compresente la parte de un objeto no inmediatamente percibida por mí. Del cuadro que ahora tengo ante mí veo inmediatamente su anverso, pero —de manera más o menos determinada— preveo su reverso: mi experiencia de lo que veo, aquello que del cuadro me es presente, me «apresenta» por modo necesario lo que del cuadro me es ausente y no veo; la presentación exige la apresentación, y mi conciencia tiende hacia el objeto apresentado con una intencionalidad no por mediata menos real. Mi experiencia del mundo se compone así de dos fenómenos trascendentales, correspondiente uno a lo que del mundo inmediatamente percibo, y correlativo el otro de lo que, no siendo percibido por mí, resulta exigido por los objetos de mi percepción inmediata.

Supongamos ahora que un individuo humano entra en mi campo perceptivo. Ese hombre me está presente en carne y hueso; como dice Husserl, «en original». Pero ¿qué es en rigor lo que de ese hombre me es presente de manera inmediata? No su yo, ni su vida personal, ni nada de lo que pertenece a su ser propio; si lo que pertenece al ser propio de otro hombre me fuese directa e inmediatamente accesible, él y yo seríamos el mismo. Me es presente solo su cuerpo, y ni siquiera como organismo viviente, sino como simple cuerpo físico. Descartes tenía en esto razón. Pero Descartes no supo ver que ese cuerpo inmediatamente presente me hace mediata y necesariamente compresente *otro yo*, me apresenta la condición de *alter ego* que ese cuerpo viviente posee. ¿Cómo es esto posible?

He de apresurarme a decir, con Husserl, que la apresentación del reverso del cuadro y la apresentación del otro yo son fenómenos solo remota y formalmente equiparables. Dando media vuelta al cuadro o girando yo en torno a él, su reverso se me hace anverso, y esto es *a priori* imposible en el

caso de la apresentación que me introduce en la esfera «original» del otro. Cualquiera que sea mi punto de vista ante el cuerpo de otro hombre, nunca llegaré a percibir su yo; y, sin embargo, me siento obligado a tratarle como «otro yo» o *alter ego*, y esto es ese cuerpo para mí, y así le llamo. ¿Por qué? ¿Cómo se encadenan los motivos de esta necesaria y singular apresentación?

La clave de la respuesta es —y tiene que ser— mi propio cuerpo. Puesto que este es para mí el único cuerpo físico constituido de una manera original como organismo vivo y funcionante, solo por obra de *una transposición aperceptiva a partir de mi propio cuerpo* podrá dárseme como organismo el cuerpo del otro. Y puesto que la percepción directa de los predicados específicos del organismo me es absolutamente imposible, solo la percepción de la semejanza entre el cuerpo del otro y el mío puede ser fundamento y motivo para concebirle «por analogía» como *otro organismo*.

Esta concepción por analogía —con otras palabras: esta apercepción asimilante— dista mucho de ser un razonamiento analógico. Después de haber aprendido lo que las tijeras son —esto es: para qué sirven—, la mera percepción de unas tijeras me permite concebir de golpe, sin necesidad de razonamiento alguno, el sentido final del objeto percibido. «Cada apercepción —dice Husserl— contiene una intencionalidad que remite a la *fundación originaria* en que un objeto de sentido análogo se constituyó por primera vez... Cada elemento de nuestra experiencia cotidiana oculta una transposición por analogía, en que el sentido objetivo originalmente creado queda transferido al caso nuevo, y contiene una anticipación del sentido de este último como de objeto análogo» (*CM*, 141). Lo cual nos hace ver que en la formación del sentido objetivo hay dos grados, a los cuales corresponden dos modos de la apercepción: el de aquellas apercepciones que por su génesis pertenecen a la esfera primordial de mi ser, y el de aquellas otras que aparecen en mi conciencia *con el sentido de alter ego* e instauran, sobre el sentido objetivo del mundo, un sentido nuevo.

La experiencia del otro yo es, pues, una apercepción apresentativa, analógica y asimilante, caracterizada por dos notas esenciales: 1.ª El original de donde procede la «creación primitiva» —mi propio cuerpo— me está constantemente presente y vivo, con lo cual esa creación primitiva conserva siempre su viviente eficacia; y 2.ª El objeto apresentado por esta analogía nunca podrá serme presente, nunca me será dado en una verdadera percepción. El hecho de que el *ego* y el *alter ego* me sean siempre y necesariamente dados en un apareamiento original se halla íntimamente conexo con el primero de estos dos caracteres de la experiencia del yo ajeno.

En rigor, el *apareamiento* o configuración en parejas (*Paarung*) es un fenómeno universal de la experiencia trascendental del mundo. Cada vez que para mí hay una semejanza de forma o de sentido entre dos objetos surge en mi conciencia una *asociación aparente* entre ellos, y ambos quedan constituidos en «pareja». Los objetos que se aparean están dados a la conciencia de un modo a la vez conjunto y distinto; con más precisión, se reclaman mutuamente y, por lo que atañe a su sentido objetivo, se recubren canjeando mutuamente sus elementos. La unidad fenomenal de los «grupos» y las «pluralidades» es el término de una reiterada constitución de parejas particulares.

Pues bien, este es el caso de la asociación aperceptiva del *alter ego* y el *ego*. Para mí —para mi sensibilidad— mi cuerpo está constantemente presente como organismo, aunque mi atención no se halle dirigida hacia él. Y así, cuando un cuerpo «semejante» al mío penetra en mi campo perceptivo y aparece en mi esfera primordial, surge el fenómeno del apareamiento, y con súbita claridad, sin necesidad de razonamiento alguno, advierto que ese cuerpo posee significación de organismo. La condición orgánica de mi cuerpo, inmediatamente vivida por mí, queda por transposición extendida al cuerpo del otro, y este cuerpo me apresenta como *ego* —*ego* como yo, y a la vez *alter: alter ego*— algo que de otro modo nunca me sería posible percibir. Pero todavía queda un punto oscuro en mi experiencia del otro yo. Esa apercepción por transferencia, ¿es equipable a cualquier otra? ¿Por qué ese cuerpo es el cuerpo de otro y no un segundo ejemplar más o menos alterado de mi propio cuerpo? ¿Cómo al sentido por mí transpuesto

le atribuyo yo mismo un valor existencial propio y autónomo? ¿Cómo, en suma, el otro yo es para mí *real?*

Dos motivos determinan que así sea: mi imposibilidad de realizar originalmente en la esfera de mi propio ser el sentido de ese modo transferido —con otras palabras: la ya mencionada imposibilidad de percibir directamente la condición orgánica del cuerpo del otro— y el «comportamiento» cambiante, pero siempre concordante, del cuerpo que yo percibo. Puesto que las sucesivas presentaciones de ese cuerpo concuerdan entre sí y en su semejanza con el mío; puesto que, en consecuencia, no queda un solo momento interrumpida la asimilación apareante entre el cuerpo que veo y el cuerpo que siento, también las respectivas apresentaciones concordarán entre sí como aspectos cambiantes de un mismo objeto, el *ego* apresentado, que de este modo es y no puede no ser *otro que yo* y *otro yo.* «En esta comprobable accesibilidad de lo que en sí mismo es inaccesible —afirma Husserl— se funda para nosotros la existencia del otro. Lo que (en esa experiencia mía) puede ser presentado y justificado directamente, soy *yo mismo* o *me pertenece* en propiedad. Lo que, por el contrario, solo puede serme dado mediante una experiencia indirecta o *fundada* que no presenta el objeto mismo, sino que lo sugiere, y que a la vez verifica esta sugestión por concordancia interna, es *el otro*» (*CM*, 144). El otro, según lo expuesto, debe en todo caso ser pensado como algo análogo a «lo que me pertenece», y aparece en mi conciencia como una modificación intencional y necesaria de mi propio yo; el cual adquiere por su parte ese carácter de «mío» —es *mi* yo— en virtud del apareamiento que necesariamente le une y opone al «otro yo».

Falta ahora describir la almendra misma del proceso que, según Husserl, me conduce a ver como *otro organismo* el cuerpo del otro. Para ello, rehagamos analíticamente la experiencia de nuestro encuentro con otro hombre. Cuando en mi campo perceptivo aparece un cuerpo humano —y, en general, cada vez que contemplo un objeto exterior a mí—, nacen para mí un *aquí (hic)* y un *allí (illic)*. Mi cuerpo me viene dado en el modo del *aquí;* el cuerpo del otro, en el modo del *allí*. Por obra de las sensaciones musculares de mis propios movimientos, mi orientación respecto de este *allí* es susceptible de variación libre; y al mismo tiempo, tales cambios de orientación constituyen en mi esfera primordial *una «naturaleza» espacial*, cuyo centro intencional es mi cuerpo, en cuanto sede de mis percepciones. Así me es posible entender que mi cuerpo sea para mí un cuerpo natural movible en el espacio, además de ser el viviente organismo de mis actualidades y potencialidades. En efecto: yo puedo, sobre todo mediante el acto de «girar en torno» real o imaginariamente, cambiar mi situación de tal manera que todo *allí* se me transforme en *aquí*, es decir, ocupar con mi cuerpo cualquier lugar en el espacio. Esto implica que si yo percibiese el mundo *desde allí (illinc)*, vería las mismas cosas que desde aquí veo, pero dadas por medio de fenómenos diferentes, los correspondientes al hecho de «ser vistas desde allí»; y también que a la constitución de las cosas pertenecen esencialmente no solo los sistemas de fenómenos propios de mi percepción *hic et nunc*, mas también otros sistemas, coordinados con los cambios de situación que me colocarían *allí* —en todos los *allí* posibles.

Vengamos de nuevo al caso de mi encuentro con otro hombre. En él, el fenómeno que yo llamo «el otro» se constituye en mí a favor de una asociación no inmediata. En un primer tiempo, el cuerpo del que va a serme «otro» aparece ante mí en su *allí* propio, y desde ese *allí* entra en doble conexión con mi yo: su semejanza con mi cuerpo le convierte en objeto de una asimilación apareante, con el mutuo canje de elementos de sentido y el consiguiente recubrimiento mutuo que ya han sido descritos; y, por otro lado, ese modo de aparecer ante mí el cuerpo del otro me sugiere el aspecto que tendría mi propio cuerpo «si yo estuviese *allí*». En un segundo tiempo, el cuerpo que así he «asimilado» al mío se convierte en cuerpo de otro yo. He aquí la descripción del propio Husserl: «Puesto que el cuerpo ajeno *(illic)* entra en asociación apareante con mi cuerpo *(hic)*, y con su presencia inmediata llega a ser núcleo de una apresentación —la apresentación que hace posible mi experiencia de un *ego* co-existente respecto de ese cuerpo ajeno—, tal *ego* debe ser necesariamente apresentado, de acuerdo con todo el curso de la asociación

que constituye su sentido, como un *ego* que co-existe en este momento según el modo del *illic* («como si yo estuviese *allí*»). Pero mi *ego* propio, dado en una apercepción constante de mí mismo, existe en este momento de una manera actual y con el contenido de su *hic*. Hay así, pues, un *ego* apresentado como *otro*» (*CM*, 148). El otro es al fin aprehendido como yo de su mundo propio; como una «mónada» —dice leibnizianamente Husserl— que tiene en su cuerpo el *hic* absoluto de su acción propia.

La visión husserliana de la experiencia del otro puede ser legítimamente reducida a una expresión muy breve y sencilla: esa experiencia es el resultado de una transposición aperceptiva y analógica; pero tan simple fórmula encierra dentro de sí toda la afiligranada estructura mental que las páginas anteriores describen. Tal estructura sería punto de partida de las apresentaciones que ulteriormente, por impatía, me permiten conocer —o solo sospechar— los variables contenidos psíquicos del *alter ego;* y, como ya sabemos, también sobre ella reposa la posibilidad de construir todas las disciplinas integrantes de una filosofía de la realidad: una doctrina de la coexistencia humana como creación de «la forma temporal común» en que los diversos yos psicofísicos se coordinan (*CM*, 156), una teoría del mundo objetivamente válida (válida para todos los yos de la comunidad intermonádica), una ontología fenomenológica y una concepción «rigurosa» y «científica» de la historia y la cultura. Buena parte de la ingente producción inédita de Husserl se halla consagrada a cumplir este ambicioso programa. «El oráculo délfico —dice majestuosamente el último párrafo de las *Meditaciones cartesianas*— ha adquirido un sentido nuevo. La ciencia positiva es una ciencia del ser perdida en el mundo. Es preciso ante todo perder el mundo por la *epokhé*, para encontrarlo luego en una universal toma de conciencia de sí mismo. *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*.»

II. El admirable *tour de force* intelectual de Husserl frente a la inesquivable realidad del otro es demasiado complejo y sutil para no ser inseguro. Así lo delata el estilo vacilante,

erizado de arrepentimientos tácticos y salvedades mentales, con que a veces expone el filósofo su propio pensamiento: «En esta singular intencionalidad —dice una vez, aludiendo a la que me descubre la realidad del otro— se constituye un nuevo sentido del ser que rebasa la peculiaridad propia de mi *ego* monádico; constitúyese entonces un *ego*, no como *yo-mismo*, sino *reflejándose en mi propio ego*, en mi mónada. Pero ni el segundo *ego* está simplemente ahí, ni puedo decir que propiamente me esté dado; está constituido a título de *alter-ego*, y el *ego* que esta expresión designa como uno de sus momentos soy yo mismo, en mi ser propio. Por su sentido constitutivo, *el otro* remite a mí-mismo, es un *reflejo* de mí mismo y, sin embargo, hablando propiamente, no es un reflejo; es mi *análogo* y, sin embargo, tampoco es un *análogo* en el sentido habitual del término» (*CM*, 125). Sabemos lo que esta entrecortada descripción quiere realmente decir; admitimos, incluso, que el indeciso y desconcertante vaivén de la pluma de Husserl sea ahora un deliberado expediente retórico; mas no por ello pierde significación la expresa ambigüedad del pensamiento en torno al *ser* del otro yo. Lo que el otro *es* —más fenomenológicamente: lo que el otro *me es*—, ¿puede ser reducido a lo que de él nos dice la doctrina husserliana? Entendida la convivencia humana con arreglo a tan alquitarada visión de la realidad, ¿no parece trocarse en un *ballet* de ágiles espectros exangües? El otro yo, ¿es para mí no más que una «apresentación necesaria», el invisible *deus ex machina* de un cuerpo en cuyo lugar podría estar el mío? Y si mi certeza respecto a la realidad empírica del cuerpo del otro es solo presuntiva, puesto que solo sobre la siempre incierta concordancia de sus presentaciones descansa (*Ideen*, § 46 y § 138), ¿cuál podrá ser mi certeza respecto de su condición de otro yo?

Ortega ha disparado contra la concepción de Husserl dos graves objeciones. Una de ellas va implícita en la adopción del punto de partida: los principios fundamentales de su doctrina obligan a Husserl a explicar por qué medios se produce la aparición del otro; «al paso que partiendo nosotros de la vida como realidad radical, no necesitamos explicar los mecanismos en virtud de los cuales el Otro Hombre nos aparece,

sino solo *cómo* aparece, hacer constar que *está ahí* y *cómo está ahí*». La segunda objeción concierne a la artificiosa identificación que la teoría husserliana establece entre la idea de mi cuerpo y la idea del cuerpo del otro: «El error garrafal consiste en suponer que la diferencia entre mi cuerpo y el del Otro es solo una diferencia de perspectiva, la diferencia entre lo visto aquí y lo visto *desde aquí (hinc)* y allí *(illic)*.» Lo que yo llamo «mi cuerpo» se parece poquísimo al cuerpo del otro. Mi cuerpo no es mío solo porque yo esté en él y aquí; es mío porque es el instrumento inmediato de que me sirvo para habérmelas con las demás cosas. «Sin él no podría vivir; y en calidad de ser la cosa del mundo cuyo «ser para» *me es* más imprescindible, es *mi propiedad* en el sentido más estricto y superlativo de la palabra. Todo esto —añade Ortega— lo ve perfectamente Husserl. Mas, por lo mismo, sorprende que identifique la idea del *cuerpo que es mío* con el cuerpo del Otro... Mi cuerpo es sentido principalmente desde dentro de él, es también mi *dentro*, es el intra-cuerpo, al paso que del cuerpo ajeno advierto solo su exterioridad, su forma foránea, su *fuera*». La percepción del otro cuando ese «otro» no es varón, sino mujer, cuando es «otra», haría especialmente visible la falsedad radical de la doctrina de Husserl [4].

Tal vez respondiese Husserl que él no llega a «identificar» su cuerpo con el cuerpo del otro, que no pasa de «asimilarlos», esto es, de advertir que sus respectivos «objetos» se «recubren» parcialmente en la «asimilación apareante» que entre ellos se establece; y acaso añadiera, apurando la sutileza, que su cuerpo no suple imaginariamente al del otro en tanto que organismo viviente y autosensible, sino en cuanto «organismo corporal *aprehendido como cuerpo natural situado en el espacio* y movible con él como cualquier otro cuerpo» (*CM*, 146). La transposición analógica husserliana pasa en rigor por cuatro términos: mi cuerpo como organismo propio de mi yo —mi cuerpo como «cuerpo natural» situado *aquí*— el cuerpo del otro como «cuerpo natural» situado *allí* —el cuerpo del otro como organismo y, por tanto, como titular de un *alter ego* apresentado. Mas no por ello queda sin fuerza la objeción de Ortega. Mi sentimiento inmediato de mi propio organismo y mi idea de que el «cuerpo natural» del otro *es también* un organismo ¿pueden ser analógicamente equiparados entre sí? La oscilante expresión de Husserl antes transcrita —«el otro... es mi *análogo* y, sin embargo, tampoco es un *análogo*»—, ¿no revela por ventura la existencia de un *saltus* cualitativo en el curso de su razonamiento?

[4] *El hombre y la gente* (Madrid, 1957), págs. 153-158.

También Sartre ha impugnado duramente la construcción husserliana [5]. Reconoce en ella un notable progreso sobre las doctrinas que de un modo u otro recurren al razonamiento por analogía. El otro es ahora condición indispensable para la constitución de un mundo; y puesto que mi yo psicofísico es parte del mundo y cae con el mundo bajo el golpe de la reducción fenomenológica, el otro tiene que ser condición necesaria para la constitución de ese yo. Si yo debo dudar de la existencia de un amigo —y de los otros en general—, porque esta existencia se halla por principio fuera de lo que me es dable experimentar, es necesario que yo dude a la vez de mi ser concreto, de mi realidad empírica de profesor con tales inclinaciones, tales hábitos y tal carácter. No hay privilegio para *mi* yo: mi *ego* empírico y el *ego* empírico del otro aparecen al mismo tiempo en el mundo, y la significación general «otro» es igualmente necesaria para la constitución de ambos. «Mi *ego* —dice una vez Husserl— ... no puede, *a priori*, ser un *ego* con experiencia del mundo, si no existe en comunidad con otros *ego* semejantes a él» (*CM*, 166). Así, cada objeto, lejos de quedar constituido, como Kant pensaba, por una simple relación con el sujeto, aparece en mi experiencia concreta como polivalente, y se da originalmente referido a una pluralidad indefinida de conciencias. Todo esto es mérito innegable de Husserl.

Pero en su filosofía perdura la hipótesis de un yo transcendental; y admitido este, lo que hay que mostrar no es el paralelismo de los *ego* empíricos, sino el de los sujetos trascendentales. El «otro» no es nunca el personaje empírico que aparece

[5] *L'être et le néant,* III, I, III.

en mi experiencia, sino el sujeto trascendental a que ese personaje me remite. Y frente a otro sujeto trascendental, ¿puede bastarnos lo que de él nos dice Husserl? El «otro» de la fenomenología ¿puede en rigor ser algo más que una instancia suplementaria para la constitución del mundo? El hombre con quien me encuentro no es para Husserl un ente real y subsistente; es tan solo un concepto unificador de mis diversas experiencias intramundanas, una garantía de la objetividad del mundo, una ausencia necesariamente significativa. Por haber reducido el ser a una serie de *significaciones* concordantes —en último término: por haber hecho de la «conciencia pura» la única realidad sustantiva, por no haber salido del idealismo—, la única conexión que Husserl ha podido establecer entre mi propio ser y el ser del otro es la que el puro *conocimiento* permite. Con toda su impresionante sutileza analítica, la teoría fenomenológica del otro nos parece hoy menos actual y menos prometedora que la más ontológica construcción hegeliana.

¿Debemos pensar, según todo esto, que la descripción de Husserl es crasamente errónea? Si con estas palabras se quiere afirmar que esa descripción no se ajusta a lo que normalmente es la experiencia del otro, la respuesta afirmativa se impone. Las páginas subsiguientes lo mostrarán hasta la saciedad. Pero yo preferiría decir, utilizando una expresión de la filosofía medieval, que la verdad de la teoría husserliana del otro es una verdad *ex suppositione*. Lo que pasa en la mente del hombre depende en cierta medida de su idea acerca de lo que esa mente suya es; en último término, de su idea de sí mismo. Recordemos lo que Husserl dice de los que comienzan a ejercitarse en la investigación fenomenológica: «el *ego* trascendental que cae bajo la mirada es aprehendido de una manera apodíctica, pero se halla envuelto por un horizonte indeterminado». Si un hombre se habitúa a pensar en términos de «conciencia pura»; si se obstina en verse a sí mismo como un yo trascendental capaz de autocontemplarse en puridad; si, en consecuencia, acaba creyendo —contra lo que es un «dato inmediato» de la propia conciencia o, mejor, de la propia vida— que la realidad del mundo es «mero fenómeno», *bloss Phänomen*, entonces, *ex suppositione*, tendrá que dar cuenta intelectual de la ineludible realidad del otro en los términos de Husserl o en otros muy semejantes a ellos; y por supuesto, hablará con plena sinceridad. «En cuanto filósofos que meditamos de manera radical —escribe el creador de la fenomenología—, no poseemos ahora ni una ciencia válida, ni un mundo existente. En lugar de existir simplemente, es decir, en lugar de presentarse a nosotros de un modo natural y según la creencia en el ser propia de la experiencia, el mundo es para nosotros solo una pretensión de ser *(Seinsanspruch)*. Esto concierne a la existencia intramundana de los otros yos; por lo cual, en el fondo, no tenemos derecho a hablar en plural» (*CM*, 58). La teoría husserliana del otro —ahora lo vemos con toda nitidez— es un heroico y delicado esfuerzo de la mente filosófica por conquistar y justificar ese «derecho a hablar en plural» cuando el yo, previa y metódicamente, se ha quedado sin mundo y sin «otros». Pero ¿es acaso cierto que el yo puede quedarse sin mundo y sin «otros»? Y si la mente del hombre, violentando su propia constitución, llega a ponerse hipotética y cuasi-vivencialmente en estado de «conciencia pura», ¿podrá quedar justificado *en el fondo* ese cuestionable derecho a hablar en plural? La «pretensión de ser» del yo trascendental del otro, ¿puede quedar realmente satisfecha en el seno de una «conciencia pura»? En el tránsito desde mi yo trascendental al yo trascendental del otro, tal y como la fenomenología lo concibe, ¿no habrá siempre un *saltus in concludendo* a la vez lógico y real? Sin responder con suficiencia a esta larga serie de interrogaciones —con otras palabras: sin justificar la *suppositio* sobre que ella descansa—, nunca la teoría fenomenológica del otro podrá exhibir un título de validez real y verdaderamente satisfactorio.

III. Con Husserl llega a su culminación el «yoismo» del mundo moderno, ese trisecular empeño del hombre por hacer del yo la realidad originaria de todo posible saber y de toda posible acción. Con la excepción de Hegel, cuyo «yoismo» fue en rigor «nosismo», y a la postre panteismo, los pensadores de Occidente han procedido frente al otro como si fuesen

obviamente ciertas estas dos proposiciones: 1.ª, que ante todo nos es dado exclusivamente el yo propio; y 2.ª, que lo que ante todo nos es dado de otro ser humano es el fenómeno de su cuerpo, su forma y sus movimientos, y que únicamente fundados sobre estos datos de su apariencia física podemos llegar —de uno u otro modo— a suponerle animado, a suponer la existencia de un yo ajeno [6]. Pronto habrá ocasión de examinar la presunta indiscutible obviedad de estos dos asertos. Ahora, después de haber asistido al extremado intento de la fenomenología, me limitaré a repetir, con Ortega, que partiendo de tales supuestos nunca podremos llegar hasta el otro; este será siempre «un fantasma que nuestro yo proyecta precisamente cuando cree recibir de fuera un ser distinto de sí mismo. Viviría cada uno de nosotros aherrojado dentro de sí propio, sin visión ni contacto con el alma vecina, prisionero del más trágico estilo, porque cada cual sería a la vez el preso y la prisión» [7]. No puede extrañar que desde el *Discurso del método* (1637) hasta las *Meditaciones cartesianas* (1931), casi todo el pensamiento moderno haya oscilado sin estación intermedia entre el solipsismo y el panteísmo.

Pienso que hay dos modos de solipsismo: uno hipotético y otro terminal o resultativo. El *solus ipse* es en aquel el confesado punto de partida de la mente filosófica. Bien en cuanto al mundo *in toto*, bien en cuanto a la realidad de los otros hombres, el pensador inicia su faena proclamando abierta y radicalmente que está solo [8]. «Un loco dentro de un fortín inexpugnable», decía Schopenhauer del solipsista que ahora llamo hipotético; dentro de un fortín solo inexpugnable si quien lo ocupa está loco, habría que añadir. Harto más frecuente que este es el solipsismo resultante de quienes sin quererlo llegan a él, porque de él tácita e indeliberadamente habían partido. Tal es el caso de todos los que han hecho del

[6] Scheler, *EFS*, 338-339.

[7] Ortega, *O. C.*, VI, 158.

[8] En su forma más pura, tal fue el caso de Schubert-Soldern en sus *Grundlagen einer Erkenntnislehre* (1884). Véase el capítulo que Külpe consagra al problema del solipsismo en *Die Realisierung*, I (Leipzig, 1912), págs. 103-110.

yo —psicológico o trascendental— la realidad radical y originaria del conocimiento. Para el panteísta a la manera hegeliana, «yo» y «nosotros» son en su raíz expresiones idénticas: el «nosotros» no se funda ahora en la coexistencia, sino en la identidad. Para el solipsista hipotético no hay posibilidad de decir sinceramente «nosotros». Para el solipsista resultativo, la expresión «nosotros» es el nombre de esta yuxtaposición aditiva: un yo real (el mío) + un yo inmediatamente fingido (el tuyo) + un yo fingido en segunda potencia (el de él), etc.; la palabra «nosotros» nombra en este caso una coexistencia que no pasa de ser imaginaria o mental. Pero «nosotros» es algo muy distinto de este abigarrado polinomio de yos: es el conjunto unitario que formamos tú y yo, o —más ampliamente— él, tú y yo; conjunto en el cual yo soy «yo en nosotros», tú eres «tú *en* nosotros» y él es «él *en* nosotros». ¿Cómo es esto posible? Más aún: ¿cómo es esto real? Los pensadores del siglo XX han empezado a decírnoslo. Apresurémonos a oír su inédita lección.

Segunda parte

Nosotros, tú y yo

No parece ilícito afirmar que el siglo XX —nuestro siglo— comenzó históricamente cuando la Primera Guerra Mundial puso de manifiesto el hondo quebranto que la cultura moderna venía sufriendo en sus más íntimos principios. Pero los eventos explosivos de la historia tienen siempre tenues raíces precursoras. Como si los siglos fuesen algo más que simples convenciones cronométricas e historiográficas, en torno a 1900 van surgiendo en la vida espiritual de Europa no pocas de las novedades que luego caracterizarán el tiempo nuevo: la nueva física (Becquerel, Planck, Einstein), la nueva filosofía (Bergson, Husserl, Scheler) [1], la nueva biología (de Vries, Driesch, von Uexküll) y, por debajo de ellas, el profundo sentimiento de alienación que frente al general estilo del vivir latía en las almas de no pocos de los hombres más representativos de la época: Nietzsche, J. Burckhardt, Bergson, Stefan George, Bernard Shaw, Unamuno, Maeterlinck, D'Annunzio [2]. No debo exponer aquí, ni siquiera en apunte, la estructura y el contenido de la vida histórica que entre las ruinas de la cultura moderna parece ir configurándose en el mundo occidental [3]. Mediante el testimonio de dos altos vi-

[1] Léase en *Deustsches Leben der Gegenwart* (Berlín, 1922) el relato de la conversación entre Scheler y Husserl, con motivo de una reunión filosófica organizada por Vaihinger el año 1901, cuando el creador de la fenomenología acababa de iniciar la publicación de sus *Logische Untersuchungen*.

[2] Acerca de esta «alienación» *(Entfremdung)*, que frente a la cultura de su época comenzaron a sentir, ya en los últimos decenios del siglo XIX, las almas intelectual y estéticamente más sensibles, véase M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, II, pág. 238 ss. (Leipzig, 1923).

[3] En otro lugar *(Universitas*, Salvat, Barcelona, 1959) he trazado

gías, Scheler y Ortega, me limitaré a mostrar cómo ese profundo cambio en la actitud del hombre condiciona un nuevo planteamiento del problema del otro.

Con la extinción del siglo XIX —piensa Scheler— caduca rápida y definitivamente la vigencia social del tipo humano que desde el siglo XIII actúa como protagonista de la cultura moderna: el burgués. No es posible negar grandeza a la hazaña histórica de la burguesía. El señorío científico y técnico sobre el mundo, un inmenso auge en la producción de riqueza y la organización política y administrativa de la vida civil —sus tres máximos logros— serán siempre títulos de indiscutible gloria. Pero en la relación viviente del burgués con la realidad —y por tanto con el otro— hay deficiencias graves, y hasta verdaderas aberraciones. Para el alma burguesa, la realidad es ante todo *objeto de dominio.* La devaluación burguesa de cuanto no es el yo «aniquila el *amor al mundo* y la actitud contemplativa frente a este, hace de él mera y escueta *resistencia* a una energía laboriosa carente de límite» [4]. Tal actitud condicionaría desde su raíz misma la peculiaridad de la mente burguesa: su egocentrismo en filosofía (Descartes, Hume, Kant, Fichte), su concepción de la vida, no como espontaneidad creadora, sino como dominadora adaptación (Darwin, Spencer), la atribución de infalibilidad absoluta a la evidencia de la percepción interna, la desconfianza frente a las certidumbres no procedentes de esa percepción, el *self-control,* el espíritu de ganancia y ahorro, el gusto por la ordenación racional, la previsión y la regularidad, el temor a la novedad y la sorpresa. El burgués «vive de antemano bajo una angustiosa opresión... que suscita temor al riesgo y la osadía, y engendra el espíritu del cuidado de sí mismo, y con este la sed de «seguridad» y «garantía» en todo, y un constante afán de regularidad y cálculo; debe *ganar* su ser y su valor, y mediante su propio rendimiento tiene que acreditarse ante sí mismo, porque en el centro de su alma impera el vacío...; el lugar ocu-

un esquema general de lo que a mi juicio está siendo la vida intelectual de Occidente en estos primeros lustros de la segunda mitad del siglo XX.

[4] *Vom Umsturz der Werte,* II, 294.

pado por el amor al mundo y su plenitud, llénalo ahora el cuidado de dar hostil cuenta del mundo, «determinándolo» cuantitativamente y ordenándolo y conformándolo a los fines propios... La dominación del burgués hácese así competición ilimitada, y conduce a una idea del progreso en que solo parece valer el *ser más* respecto de un término de comparación (un hombre, una fase de la vida o de la historia)... Calculando los medios que han de conducirle a sus fines propios, sopesando, por tanto, meras «relaciones», olvida el qué y la esencia de las cosas... Desconfiando de sus impulsos, levanta un sistema de seguridades, mediante el cual se gobierna y castiga a sí mismo» [5].

No puede así extrañar que el «problema del otro» vaya cobrando existencia a partir del siglo XIV, ni que la viviente e inmediata relación interpersonal de las situaciones históricas anteriores a ese siglo acabe haciéndose fría y distante relación mecánica entre individuos primariamente atenidos a su propio yo y radicalmente solos; más aún, vocacionalmente solos, porque para el individualismo moderno la sociabilidad, puro enlace externo y subordinado de átomos racionales y libres, es tan solo, como dice Gómez Arboleya, «un expediente en el progreso de la humanidad». Puesto que el progreso del hombre es concebido como un despliegue de la razón libre, el verdadero destino histórico de la sociabilidad consistiría en negarse a sí misma [6]. En la sociedad burguesa —«sociedad» y no «comunidad», según la certera y bien conocida distinción de Tönnies—, el egoísmo, la desconfianza, la competición, el cálculo y el contrato son fundamento y forma del nexo interindividual. La hipótesis de la inferencia del otro a favor de un razonamiento por analogía surge en ella de manera espontánea, y pronto se constituye en doctrina obvia e incuestionable. Recuérdese lo que sobre esto se dijo en la Primera Parte.

La importancia que Scheler concede a la distinción de Tönnies entre «sociedad» *(Gesellschaft)* y «comunidad» *(Ge-*

[5] *Ibidem,* II, 260.

[6] E. Gómez Arboleya, *Historia de la estructura y del pensamiento social,* I (Madrid, 1957), pág. 118.

meinschaft) [7] procede ante todo de una intuición histórica y una esperanza. Percibe Scheler que en el mundo occidental está naciendo un «hombre nuevo», y espera que la victoria de este sobre el «hombre viejo» —sobre el burgués, en el sentido scheleriano del término— sea rápida y total. Advierte el filósofo en las almas del siglo XX «un retroceso en los fenómenos de cansancio espiritual —escepticismo, relativismo, historismo, afanosa escrutación del yo propio— y una vigorosa progresión hacia el contacto inmediato y vivencial con las cosas mismas, hacia la intelección *absoluta* que acera el carácter y la fuerza de la acción, hacia la entrega expansiva al mundo» [8]. Frente a la «construcción» kantiana de la realidad, ganan vigencia filosófica el «asombro» y el «respeto» con que el fenomenólogo describe lo que para él esa realidad es. A la «hostilidad frente al mundo» propia del hombre moderno, el hombre nuevo opone «un *abandono* espiritual ingenuo y amoroso al mundo objetivo en la intuición y en el pensamiento, con la firme conciencia de que el espíritu humano... es capaz de aprehender de modo evidente el *ser* de las cosas» [9]. Hacia 1900, el ojo del hombre iba descubriendo otra vez la maravilla y la riqueza de la realidad.

Unas palabras de Scheler acerca de la filosofía de Bergson dan excelente idea de la visión scheleriana del hombre nuevo: «Esta nueva actitud puede ser caracterizada como *un entregarse al contenido intuible de las cosas*, como el movimiento de una profunda confianza en la irrevocabilidad de todo lo que es simple y evidentemente *dado*, como una animosa liberación de sí mismo en la contemplación y en el amor hacia el mundo, tal como este se ofrece a la intuición. Esta filosofía se atiene, frente al mundo, a la ley de la mano abierta e indicadora y del ojo libre y expedito. No es la crítica y parpadeante mirada que Descartes lanza a las cosas tras su duda universal, ni es el ojo de Kant, desde el cual el rayo del espíritu, tan dominadoramente, tan ajeno a ellas como si viniese de *otro* mundo, cae sobre las cosas y las perfora. El hombre que aquí filosofa no conoce esa angustia en que el hábito y la voluntad de cálculo tienen su origen, ni la orgullosa soberanía de la *caña pensante* que en Descartes y en Kant es la fuente originaria —el *a priori* emocional— de toda teoría. Más bien se siente bañado hasta la raíz de su espíritu por la corriente del ser, como por un elemento que solo en cuanto tal corriente de ser, y prescindiendo de cualquier contenido, ya actúa inmediata y benéficamente. No es la voluntad de *dominio*, de *organización*, de *determinación unívoca* y de *fijación* la que ahora anima el pensamiento, sino un movimiento de simpatía, de gustosa aceptación de la existencia y de saludo al incremento de plenitud, en el cual, bajo una mirada entregada y cognoscente, los contenidos del mundo se ofrecen pródigamente a toda operación intelectiva y trascienden los límites en que el concepto los encierra» [10]. El tono entusiasta y optimista de este significativo párrafo —compuesto poco antes del verano de 1914— muestra muy bien lo que en un orden espiritual esperaban entonces de la historia muchos de los mejores europeos: una forma de vida más libre, más comunitaria y espontánea, más íntegramente humana que la «sociedad» burguesa —«comunidad vital», *Lebensgemeinschaft*, la llama Scheler en *Der Formalismus in der Ethik*—, capaz de asumir salvadoramente cuanto en la obra del mundo moderno fuese de veras valioso. La dura experiencia de la Primera Guerra Mundial quebrantará el optimismo histórico de Scheler, pero no su visión de la realidad: desde esta propone y reitera el inédito modo de entender el problema del otro que el capítulo próximo describe. A través de sucesos terribles —guerras planetarias, revoluciones y subversiones de todo género—, la realidad y la teoría de la relación interhumana parecen haber entrado en una fase nueva.

[7] Recurre a ella en su ensayo «Der Bourgeois» *(Vom Umsturz der Werte,* II, 248) y —más extensamente— en *Der Formalismus in der Ethik,* VI, Bd. 4 (págs. 547 y sigs. de la 2.ª ed., Halle, 1921). Sin embargo, la caracterización «esencial» que de esas dos formas de la convivencia propone Scheler difiere ampliamente de la más histórica que en su famoso libro *(Gemeinschaft und Gesellschaft,* Leipzig, 1887) había ofrecido Tönnies.

[8] «Die Zukunft des Kapitalismus», en *Vom Umsturz der Werte,* II, 323.

[9] *Vom Ewigen im Menschen,* I, 180 (2.ª ed., Leipzig, 1923).

[10] *Vom Umsturz der Werte,* II, 157-158.

También Ortega percibe y denuncia este advenimiento de un nuevo modo de ser hombre. «Nada *moderno* y muy *siglo XX*» se declaraba abiertamente en 1916. Buena parte de su obra —*El tema de nuestro tiempo*, *La rebelión de las masas*, *Esquema de las crisis*, etc.— se halla consagrada a mostrar cómo de entre las ruinas del tiempo viejo —el «mundo moderno»— va auroral y penosamente surgiendo ese renovado rostro de la humanidad. No debo exponer aquí un deficiente bosquejo de lo que todos los lectores de Ortega directamente conocen; pero me creo obligado a transcribir un texto que expresa con suma nitidez el cambio en la actitud vital frente al otro. En 1924, con motivo del segundo centenario del nacimiento de Kant, escribía Ortega: «¿A qué tipo de hombre pertenece el actual? ¿Es una prolongación del temperamento cauteloso y burgués? La respuesta tendría que partir de un análisis de la nueva filosofía... La nueva filosofía considera que la suspicacia radical no es un buen método. El suspicaz se engaña a sí mismo creyendo que puede eliminar su propia ingenuidad. Antes de conocer el ser no es posible conocer el conocimiento, porque este implica ya una cierta idea de lo real... *En definitiva, mejor que la suspicacia es una confianza vivaz y alerta.* Queramos o no, flotamos en ingenuidad, y el más ingenuo es el que cree haberla eludido» [11]. Quien se acerca hacia el otro con alma a la vez confiada y alerta, avisada e ingenua, ¿entenderá su relación con él según las pautas mentales que tan obvias e indiscutibles parecían a la desconfiada sociedad burguesa? El otro ¿será para mí real y cognoscible solo en cuanto sea «otro yo»?

Compréndese ahora que la realidad del yo —más propiamente, la relación entre conciencia y realidad— haya sido el tema en que de modo más arduo y central se ha planteado la batalla entre el pensamiento actual y el pensamiento moderno. El egocentrismo, más de una vez lo hemos visto, constituye el punto de partida y el fundamento de la civilización burguesa. «Un Yo solitario pugna por lograr la compañía de un mundo y de otros Yos; pero no encuentra otro medio de

[11] «Kant. Reflexiones de centenario», *O. C.*, IV, 31-32. El subrayado es mío.

lograrlo que crearlos dentro de sí.» Así resume Ortega la historia entera de la filosofía moderna [12]. Pues bien, frente a ese empeño narcisista, la filosofía más representativa del siglo XX toma como punto de partida estas dos radicales tesis: 1.ª No hay yo sin algo que no sea yo, ni hay conciencia que no sea «conciencia de»; lo «otro que yo» —el no-yo— no es un hecho fundado en una primaria «posición del yo», como pensaba Fichte, sino un *constitutivum formale* del sujeto que como tal «yo» se vive y se entiende a sí mismo. Con ello, el solipsismo del hombre moderno queda negado *a limine*. 2.ª Mi yo no agota mi propia realidad. En mí, en lo más hondo de mí, hay algo a lo cual no puedo ni debo llamar «yo»: psicológicamente, lo que por modo inconsciente me constituye; ontológicamente, mi «existencia», mi «vida» o mi «personeidad». Con lo cual queda deshecho *in radice* el yoísmo de los siglos comprendidos entre Descartes y Husserl.

Este decisivo cambio en la idea del yo —y por tanto en la idea del tú— dio lugar a construcciones intelectuales tan apresuradas como desmedidas. Una y otra cosa han sido, a mi juicio, las que acerca de la realidad y la certidumbre del tú han propuesto Joh. Volkelt, H. Driesch y E. Becher.

En su reacción contra el razonamiento analógico y el solipsismo, Volkelt afirma la existencia de una «certeza del tú» *(Du-Gewissheit)* anterior a toda experiencia. Habría en el alma humana un peculiar modo de la certeza —primario, supralógico— mediante el cual es inmediatamente vivida la realidad del mundo exterior, de nuestra propia vida y de los demás hombres; y este tercer género del «inmediato estar-cierto» *(unmittelbares Gewiss-sein)* se patentiza como «certeza del tú». La experiencia, según esto, no pasaría de *confirmar* certidumbres preempíricas y de *concretar* en «este tú» el genérico e indeterminado «tú» de que sin saberlo nos hallábamos ciertos. «Yo» y «tú», en tal caso, son no más que la actualización de un «nosotros» originario y preconsciente, el metafísico «nosotros» que en los senos de su realidad cada hombre lleva consigo [13].

[12] *Ibidem, O. C.*, IV, 35.

[13] Joh. Volkelt, *Das ästhetische Bewusstsein* (München, 1920) *Gewissheit und Wahrheit* (München, 1918).

Aunque menos extremada, semejante a la de Volkelt es la posición de Driesch. Parte este, como Volkelt, de admitir que en la psique humana existen *contenidos* previos a la experiencia y determinantes de la relación interpersonal; pero tales contenidos no son ahora «certezas», sino «protosignificaciones» *(Urbedeutungen)* de carácter lógico. Escribe Driesch: «el *algo* que yo de manera consciente poseo, lo poseo primariamente —esto es, por modo irremisible e inmutable— en ciertas formas de ordenación muy indeterminadas y generales, y toda *experiencia* reposa sobre la paulatina determinación de tales formas; determinación que yo, hablando subjetivamente, *deseo*». Una de tales protosignificaciones sería el concepto de «totalidad» *(Ganzheit)*. Esquemáticamente, la totalidad se halla dada al hombre «desde su nacimiento», y la experiencia completa luego ese esquema formal y originario merced a un doble proceso: hacia fuera, en el marco de la *naturaleza*, mediante la percepción de ciertos complejos cinéticos de mi propio cuerpo y de los cuerpos humanos exteriores a mí (mis padres, mis hermanos, un perro, etc.); hacia dentro, en el marco de mi *vida interior*, en cuanto yo centro mis vivencias en torno a mi yo, y a mi yo las refiero. Esta impleción o concreción empírica de la esquemática «totalidad» primaria es por mí cualitativamente conocida en cuanto yo vivo su realización; pero «al mismo tiempo yo sé que está en correspondencia paralela con aquella otra impleción (exterior) que con su condición de cosa natural mi cuerpo me ofrece. Y porque *yo sé* de *esta* correspondencia paralela en el marco de mi esquema de la totalidad, pongo *también* correspondencias paralelas de índole psíquica para todas las impleciones físicas de dicho esquema». Para Driesch, la noción de un tú quiere simplemente decir: «*Yo* podría tener vivencias *allí*»; esto es, en el seno de un cuerpo semejante al mío que yo he percibido dando concreción empírica al nudo concepto de totalidad que en mí había.

La metafísica de Driesch es un vitalismo biológico. Llama Driesch *persona psicofísica* —expresión tan equívoca como significativa— al cuerpo orgánico, concebido «como un sistema gobernado por la entelequia, respecto del cual existe una correspondencia psíquica paralela en forma de vivencia... Y así —añade— los demás hombres y los animales son otras tantas personas psicofísicas». Entre ellas, ¿cuáles serán para mí «tús» genuinos? Sin duda, las que yo llamo «hombres»; es decir, aquellas que actúan respecto de mí con un cuerpo semejante al mío. De lo cual resulta que la atribución de *tuidad (Duheit)* a una realidad exterior sería el resultado de dos procesos psíquicos consecutivos: uno que con carácter de certeza, y a favor del proceso de impleción antes descrito, me hace patente la existencia de organismos psicofísicos individuales («psicoides», según la terminología de Driesch, y luego de Bleuler); y otro ulterior, basado sobre un razonamiento por analogía, que solo a título «hipotético» me revela en ellos su condición de auténticos «tús». Desde un punto de vista biológico, el *yo* no sería sino la expresión en mí de un *nosotros* originario y preconsciente: desde un punto de vista específicamente humano, el tú no pasaría de ser una realidad hipotética y probable. La indecisa situación intelectual de Driesch —un vitalismo entre el yoísmo del mundo moderno y el personalismo del siglo XX— queda bien patente en esa actitud frente al problema del otro [14].

[14] H. Driesch, *Philosophie des Organischen* (2.ª ed., Leipzig, 1921), págs. 528-534. He aquí cómo resume Driesch su personal idea de la relación entre cuerpo, entelequia, alma, yo y otro yo: «Yo soy yo, el sujeto de mis vivencias: tal es el auténtico punto de partida. Fundado sobre la intuición de una ordenación, pongo mi cuerpo *material* como una cosa natural autónoma; y sobre ese mismo fundamento, pongo también la entelequia formal y el *psicoide* de mi vida. Trátase hasta ahora de posiciones naturales. Intuyendo una ordenación en la totalidad de mis vivencias presentes y pretéritas, en cuanto *vivencias inmediatamente vividas*, pongo después *mi alma* como un dominio *inconsciente*, pero no físico, del ser. Advierto luego que existe triple correspondencia paralela entre el psicoide, el alma y el yo sujeto de vivencias. Ahora se me dice —Driesch parece aludir a la doctrina de Freud— que mientras *yo* duermo, *otro yo* ejerce su actividad en mi cuerpo. Yo acepto este aserto como verdadero, y digo, basado en razones de ordenación: el complejo de correspondencia paralela, *mi alma-mi psicoide* hállase, como conjunto, en ulterior correspondencia paralela, no solo con el yo sujeto de mis vivencias que *yo* conozco, sino también con el yo sujeto de vivencias de un tú que *yo* no conozco; y de tal manera, que una parte de lo que entonces es mi alma (y mi psicoide) está en correspondencia para-

Más acusado aún es el psicovitalismo de Becher. La biología de las agallas vegetales —que no son útiles a la planta sobre que existen, sino a un ser viviente muy distinto de ella— llevó a Becher a la tesis de una psique supraindividual, y esta a la idea de una conexión directa entre los distintos yos. Así concebida la relación interindividual, el razonamiento por analogía sería el expediente a través del cual se hace empírica la pertenencia de los diversos individuos a la psique unitaria que les anima. Con lo cual la realidad del «nosotros» no es la convivencia de un yo y un tú, sino —mucho más radical y expeditivamente— su mutua confusión [15].

Volkelt, Driesch y Becher son, como suele decirse, «figuras de transición», hombres que sienten y no saben rectamente expresar la llamada del tiempo nuevo. Baste acerca de ellos el conciso apunte que antecede. En lo que a nuestro problema atañe, los verdaderos iniciadores de la actitud espiritual hoy vigente han sido Max Scheler, Martin Buber y José Ortega y Gasset. A ellos se dedica la Sección primera de esta Segunda Parte. La Sección segunda —«Existencia y coexistencia»— muestra la varia elaboración ontológica de esa nueva actitud ante la realidad del otro en la obra de Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty. Una Sección tercera —«Nosotros, palabra viva»— permitirá contemplar panorámicamente cómo los hombres de hoy entienden y valoran el radical imperativo metafísico de su convivencia.

lela con el yo, y de otra parte con el *tú* para mí ajeno. Y acaso exista aún un yo que me es originariamente ajeno, en correspondencia paralela con la entelequia formal de mi cuerpo».

[15] E. Becher, *Die fremddienliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen* (Leipzig, 1917) y *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften* (München, 1921).

Sección primera

Los iniciadores

Capítulo I

Max Scheler

«Embriagado de esencias», hombre a quien «los objetos más a la vera disparaban urgentes su secreto esencial», dijo Ortega de Max Scheler en su necrología del gran filósofo. ¿Y hay «objeto» más a la vera de un hombre que aquel a que por antonomasia suele llamar «prójimo»? El descubrimiento de lo que en el problema del otro es «esencial» y el tratamiento de este problema con mente «nada moderna y muy siglo xx» constituyen dos de las más tempranas hazañas intelectuales de Scheler. El año 1913 publica la primera versión de su ensayo sobre la simpatía *(Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass)*, con un apéndice «sobre el fundamento para la admisión de la existencia del yo ajeno», y desde entonces ya no abandona el tema. Este reaparece en *Der Formalismus in der Ethik* (1916), gana muy importantes precisiones en *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), segunda versión de la monografía de 1913, e impregna, por así decirlo, casi todos los escritos ulteriores: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, *Ordo amoris*, etc. A través de la pluma

sensible y perspicaz de Scheler, no pocos de los motivos del «tiempo nuevo» van cobrando expresión pródiga y sugestiva[1]. Procuraré que mi exposición ofrezca fielmente el nervio de esta inédita actitud mental ante la relación del hombre con el hombre.

I. La realidad del tú constituye para Scheler una de las que él llama «esferas del ser» *(Seinssphären)*. Conviene, por tanto, indicar previa y concisamente lo que esta metafórica expresión significa.

No solo es real nuestro espíritu, piensa Scheler; además de constituir nuestra intimidad, la realidad nos envuelve y nos es incesante e inmediatamente dada. Pero en ese «dársenos» la realidad hay varios modos fenomenológicamente irreductibles entre sí, correspondientes a dominios del ser tan irreductibles uno a otro —y por consecuencia, tan originales— como las experiencias en que se nos revelan: son las «esferas del ser». Scheler distingue hasta cinco: la esfera de lo divino y absoluto, la esfera del tú y el nosotros, la del mundo exterior, la del mundo interior, la del cuerpo propio.

A la noción y a la realidad de la esfera del ser pertenecen varias notas esenciales. Por lo menos, estas: 1.ª Aunque inmediatamente «dada» a nuestro espíritu, cada esfera no puede ser presente a la conciencia sin la ejecución de un acto personal específico. Un acto de alguna manera religioso es necesario para que me sea presente la esfera de lo divino; los actos de la percepción externa me traen la presencia del mundo exterior, etc. 2.ª La conciencia de una determinada esfera no puede ser reducida a la suma de los particulares contenidos empíricos que la integran. Por ejemplo: la conciencia de la esfera del tú y el nosotros no es en modo alguno el resultado de componer o generalizar nuestra experiencia perceptiva frente a los hombres que nos rodean. 3.ª Hay, por tanto, una intuición primaria de cada esfera en cuanto tal, a la cual la experiencia vital va ulteriormente dando concreción e impleción empíricas. ¿Cómo una esfera puede sernos dada antes que sus particulares contenidos? La especial consideración de lo que al tú y al nosotros atañe, nos ofrecerá un ejemplo muy transparente y demostrativo de esa constitutiva prioridad. 4.ª Las diversas esferas del ser no nos son dadas a la vez, sino con sujeción a un determinado orden genético; de tal manera, que nuestra actitud frente a cada una de ellas y el modo como nuestra vida las va «llenando» de contenido real determinan en alguna medida la figura y el contenido de las ulteriormente percibidas. Nos es dada ante todo la esfera de lo divino; luego la esfera del tú y el nosotros; más tarde, la esfera del mundo exterior, la del mundo interior y la del cuerpo propio con su mundo en torno; lo cual indica que en la esfera del mundo exterior la noción de lo viviente es previa a la noción de lo inanimado y «muerto». Este orden genético, en fin, es a la vez psicológico e histórico, se cumple en el desarrollo individual (tránsito de la niñez a la edad adulta) y en el curso de la historia (paso de la vida «primitiva» a la vida «civilizada»)[2].

II. Ya tenemos incardinada la *esfera del tú* en la integridad de nuestra experiencia de lo real. No contando la esfera de lo divino y absoluto, «la tuidad *(die Duheit)* —escribirá Scheler— es la más fundamental categoría de existencia en el pensar humano». La esfera social de «los contemporáneos» *(Mitweltsphäre)* y la esfera histórica de «los antepasados» *(Vorweltsphäre)* preceden así a todas las demás[3]. Estudiemos, pues, el modo como la noción del tú aparece en nuestra conciencia y va haciéndose experiencia concreta.

Para cumplir limpiamente esta tarea, Scheler estima necesario un riguroso deslinde previo de los diversos problemas que implica. Seis distintos podrían ser aislados (*EFS*, 304-327):

1. Problemas tocantes a la *relación esencial entre el yo y la comunidad en general*, tanto en un sentido óntico como desde

[1] El *opus* scheleriano está siendo cuidadosamente reeditado por la editorial Francke, de Berna *(Max Scheler: Gesammelte Werke)*. Véase, por otra parte, *La philosophie de Max Scheler*, de M. Dupuy, 2 vols. (París, 1959). Contiene este libro muy amplia bibliografía.

[2] *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Leipzig, 1926), páginas 48-57 y 475-479.

[3] *Ibidem*, págs. 53-54.

el punto de vista de nuestro posible saber acerca de uno y otra. Independientemente de la concreta y accidental existencia de *tal* yo y *tal* comunidad, ¿existe esa relación esencial? La relación entre los hombres en cuanto «entes vitales» ¿es esencialmente distinta de la que hay entre ellos en cuanto «entes espirituales»? Scheler —pronto veremos cómo— contesta afirmativamente a estas dos interrogaciones.

2. Cuestiones *lógico-críticas*. ¿Qué razón hay para que yo, mediante un juicio de realidad, afirme la existencia de una determinada comunidad en general y de un determinado yo ajeno? ¿Qué es en general la realidad objetiva, y cómo me es dada a mí, en cuanto sujeto espiritual? ¿Cuál es la realidad específica de la «conciencia de yo» —sea este mi propio yo o el de otro—, a diferencia de la mera y genérica «conciencia de realidad?» ¿Cómo y por qué me es dada *originariamente* la realidad de un centro espiritual ajeno? El «autista» patológico, por ejemplo, no duda de que existan hechos de conciencia exteriores a él, pero no tiene conciencia de la *realidad* del mundo humano que le rodea.

3. Problemas relativos al *origen de la conciencia de la comunidad y del otro*. Tres son las principales formas que adoptan: *a*) Orden en nuestro conocimiento de las diversas esferas del ser. Ampliando lo ya apuntado, Scheler afirmará que el saber del yo ajeno supone la conciencia de un yo en general, es anterior a la conciencia de sí mismo, sigue a la adquisición de una conciencia de lo divino —en el sentido más formal de esta expresión— y precede al saber del mundo exterior. *b*) Orden en nuestro conocimiento de los diversos modos «sociales» de la convivencia. El saber acerca de la vida psíquica ajena dentro de una *comunidad de personas espirituales* supone otro saber, previo a él, acerca de las personas exteriores en cuanto miembros de una *sociedad;* este, a su vez, es genéticamente ulterior al que nos otorga la *comunidad vital inmediata* a que pertenecemos (primariamente, la familia); y este último emerge del sentir inconsciente, cuasi-animal, que en el primitivo y en el lactante suscita la vinculación a las *comunidades vitales primarias* (horda, rebaño, masa, camada, etc.). *c*) Según esto, la relación con el otro puede tener muy distintos *grados de profundidad*. A cada uno de ellos corresponde un tipo de agrupación (masa, familia, sociedad civil, comunidad religiosa, etc.), dentro del cual puede ser parcialmente válida alguna de las teorías formuladas para el conocimiento del yo ajeno.

4. Cuestiones pertinentes al *método*. ¿Puede la psicología empírica desempeñar un papel decisivo en orden al conocimiento del yo ajeno? Scheler se pronuncia por una respuesta claramente negativa. No todo lo psíquico es objetivable; cuanto más íntima y personal menos susceptible de objetivación es la vida del alma. De la porción objetivable, solo una pequeña parte de la realidad anímica es susceptible de repetición sin sufrir alteraciones esenciales. Y de esta pequeña parte accesible a la observación científica —para la cual es indispensable la repetición antes mencionada—, solo una porciúncula puede ser sometida a experimentación «objetiva». La persona en cuanto tal es por esencia inobjetivable; únicamente por «co-ejecución» *(Mitvollzug)* de sus actos espirituales (pensamientos, sentimientos, voliciones, etc.) puede participarse en su ser. De ahí que la «comprensión», en el sentido diltheyano del término, difiera esencialmente de la «percepción», sea esta externa o interna, y que la psicología comprensiva sea *toto coelo* distinta de la psicología empírica objetivante, y no solo en cuanto al método, mas también en cuanto a la realidad a que el método se aplica. Según esto, y en manifiesto contraste con la realidad inanimada y con la realidad viviente, vegetal o animal, la persona es por esencia transinteligible a todo conocimiento espontáneo, puesto que depende de su libre albedrío el darse a conocer o el cerrarse a los otros. A diferencia de la naturaleza cósmica, el hombre puede «callar», y precisamente en el silencio tiene uno de sus principales fundamentos el arte de comprenderse a sí mismo y de comprender a los demás. Tal es la raíz antropológica del *sanctum silentium* que tantas veces ha prescrito la ascética religiosa.

5. Cuestiones de orden *metafísico:* relación entre la doctrina metafísica profesada y la teoría del conocimiento del yo ajeno. Frente a Becher, que a este respecto había postulado la estricta separación metódica de la gnoseología y la metafísica,

Scheler afirma la existencia de una esencial e insoslayable conexión entre ambas. Al paralelismo de la antropología dualista de Descartes y Lotze corresponde como doctrina gnoseológica el razonamiento por analogía; al monismo idealista y a la tesis de una psique única (Becher), una telepatía óntica y fenoménica, y así en los restantes casos.

6. Cuestiones de carácter *axiológico:* la relación interpersonal como problema de *valor.* Scheler discrepa abiertamente de Fichte y Münsterberg: no es cierto, piensa él, que nuestro conocimiento de otro hombre se funde sobre una previa aprehensión moral de su valor. Pero si la aprehensión del valor del otro tiene necesariamente que ser posterior al conocimiento de su existencia, porque el «reconocimiento» ético y la «consideración» moral suponen cierta intuición previa de *que* el otro es, esa aprehensión de valor es anterior a nuestro conocimiento de la esencia del yo ajeno —de *lo que* el otro es. Más aún: las relaciones de valor pueden engendrar por sí mismas evidencias emocionales acerca de la comunidad a que se pertenece; y así, un hipotético sujeto carente de razón teorética, pero dotado de razón práctica, podría *comprobar* la existencia del ente frente al cual fuese él responsable o por el cual sintiese simpatía. En modo alguno, pues, son indiferentes los juicios y las vivencias de valor respecto del conocimiento del yo ajeno; como siempre, metafísica, gnoseología y ética se corresponden estrechamente entre sí. Pronto lo veremos a través de ejemplos elocuentes.

III. Cumplida esta faena metódica y ordenadora, Scheler afronta resueltamente el problema del otro distinguiendo, en relación con él, dos especies de saber: un primario saber acerca de la *esencia de la comunidad* y de la *existencia de un tú en general* (la nuda intuición previa de la «esfera del tú y del nosotros», la pura experiencia de la tuidad) y el saber empírico y ocasionala acerca de la *existencia contigente de un tú en particular* o de una comunidad histórica determinada (la impleción fáctica de esa esfera,. su paulatino «relleno» de experiencias concretas).

Imaginemos el caso de un «Robinson» gnoseológico: un hombre que nunca hubiese visto a un semejante ni hubiera

percibido jamás vestigio de vida humana [4]. Este individuo, ¿podría saber algo acerca de la existencia de una comunidad a la cual de algún modo él perteneciera? ¿Llegaría a imaginar la existencia de sujetos psíquico-espirituales semejantes a él? Scheler afirma que ese hipotético Robinson pensaría así: «Yo sé que hay una comunidad humana y que pertenezco a ella; pero no conozco los individuos que la constituyen, y tampoco los grupos empíricos de que tal comunidad se halla compuesta.» Más técnica y concisamente: nuestro Robinson poseería la evidencia de un tú en general —la «esfera del tú»— y desconocería en absoluto la existencia de tús concretos y particulares. Esa evidencia suya descansaría sobre un fundamento intuitivo muy determinado: la precisa y bien delimitada *conciencia de vacío* que en él produciría la ejecución solitaria de aquellos actos de su vida psíquica que tienen su término en la realidad de otro hombre —por ejemplo: ciertos actos de responsabilidad o de amor— o que de algún modo la requieren. «De estos *vacíos* precisos e inconfundibles con que tropezaría, por así decirlo, la ejecución de sus actos intencionales, emergería para él la intuición de algo que *estaría ahí* como esfera del tú», aunque de ella no conociese ningún ejemplar (*EFS*, 328-329). No se trata ahora de una «idea innata», en el sentido cartesiano de tal expresión, y tampoco de la «certeza intuitiva de algo inaccesible a la experiencia», por el estilo de las que Volkelt había imaginado; esta evidencia del tú en general que Scheler describe, procede de una muy genuina y verdadera *experiencia* psíquica, porque experiencia es la insatisfacción de un alma que no encuentra la realidad concreta de aquello hacia que desde sí misma tiende. La hipotética situación de un hambriento que no hubiese visto ni pudiera ver alimento alguno —este hombre experimentaría realmente su hambre, mas no conocería la concreta existencia real de los objetos capaces de satisfacerla—, ilustra bien esa distinción scheleriana entre la intuición de la esfera del tú y la experiencia particular de un tú determinado.

A mil leguas de sostener la identidad de los diversos yos

[4] *Der Formalismus in der Ethik,* 2.ª ed., pág. 542; *EFS,* 327.

en la «conciencia de sí general»; más aún, afirmando resueltamente, contra Hegel, la irreductibilidad metafísica de cada una de las personas individuales que entre sí conviven, Scheler hace suyo el «Yo soy Nosotros» de la *Fenomenología del espíritu*. No son pocos los textos que lo demuestran. «No solo es el yo un *miembro* del nosotros, también el nosotros es un miembro necesario del yo», dice, con palabras de su discípulo Joh. Plenge, en *Wesen und Formen der Sympathie* (*EFS*, 323). A la vez que «persona singular» o «individual» *(Einzelperson)*, todo hombre es miembro de una «persona total» o «colectiva» *(Gesamtperson)*; en cuanto sujeto moral, el individuo humano es «co-hombre» *(Mitmensch)* y «co-actor» *(Mittäter)*, enseña en *Der Formalismus in der Ethik* [5]. «No hay *yo* sin un *nosotros*, y genéticamente el *nosotros* está siempre lleno de contenido antes que el *yo*», escribirá años más tarde [6]. Pronto descubriremos cómo entiende Scheler esta esencial articulación entre el «yo» y el «nosotros», tan lejana del yoísmo y del panteísmo modernos. Por el momento, contentémonos advirtiendo que ni siquiera en la más radical soledad del yo deja de existir en el alma la oscura vivencia germinal del tú. El yo de Robinson, ¿qué *es* en ocasiones, sino la referencia intencional a un nosotros invisible y frustrado?

Pero la existencia de Robinson no pasa de ser una posibilidad hipotética. En su realidad habitual, los hombres tratan con otros hombres y llenan constantemente de experiencia sensorial y afectiva muy concreta esa primaria intuición de la esfera del tú. ¿Cómo llega a producirse el tránsito desde la conciencia de un tú en general a la ocasional conciencia de este tú en particular? ¿En qué consiste la cabal percepción del otro? El pensamiento moderno ha solido proceder —recuérdese— como si fuesen obviamente ciertas estas dos proposiciones: 1.ª, que en el fenómeno de la percepción del otro —y, en general, en todos los fenómenos anímicos— nos es dado ante todo y exclusivamente el yo propio, y 2.ª, que lo que ante todo nos es dado de otro ser humano es el fenómeno

[5] La expresión «co-hombre» ha sido empleada por Unamuno. Recuérdese lo que acerca de él se dijo en la Primera Parte.

[6] *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, pág. 48.

de su cuerpo, su forma y sus movimientos, y que únicamente fundados sobre estos datos de su apariencia física podemos llegar a concluir la existencia de un yo ajeno. Pues bien, Scheler estima que esas dos tesis, tan intocables en apariencia, son todo menos obvias. Y para convencernos de ello nos invita a examinar con algún detenimiento la génesis psicológica de la idea del tú.

IV. La palabra «génesis» tiene ahora doble sentido. Alude por una parte al paulatino desarrollo de la percepción del tú, desde la densa y casi indiferenciada convivencia instintiva de las primeras edades de la vida, hasta la convivencia ya configurada y plenamente personal de la edad adulta: *génesis biográfica* o individual. Nombra, por otro lado, el no leve tránsito psicológico que desde la relación interindividual dominante en las sociedades primitivas —la relación tribal, en el sentido más genérico del término— lleva hasta los modos de convivir propios de las sociedades que solemos llamar «civilizadas»: *génesis histórica*. Aunque el niño, civilizado o no, difiera no poco del primitivo adulto, algo hay en ellos que autoriza a exponer conjuntamente el desarrollo de la vivencia del tú en uno y otro proceso. Al menos, así lo enseñaba a Scheler la sugestiva y brillante «psicología evolutiva» de su época [7].

Tanto para el primitivo como para el niño, en efecto, no existe el fenómeno de «lo muerto», según el sentido que este término posee en el lenguaje del hombre occidental adulto. El primitivo y el niño ven el mundo como un gran campo de expresión, dentro del cual se destacan las diversas unidades expresivas particulares (*EFS*, 307). Todo para ellos «dice» algo vivo; de un modo o de otro, todo está «animado». Cuando el *narrinyeri* australiano ve las fases de la luna, atribuye a la vida depravada del astro o a la buena alimentación los cambios periódicos de su aspecto [8]. A través de la mítica Selene

[7] Tal vez sea suficiente mencionar los nombres de K. Koffka, K. Bühler y H. Werner.

[8] F. Graebner, *El mundo del hombre primitivo* (Madrid, 1925), pág. 30.

de los antiguos, la luna ha pasado, de ser una realidad viviente, a ser el inmenso pedrusco muerto que en nuestro satélite ve el hombre civilizado actual. Esta omnianimación del cosmos y la universal convivencia instintiva que de ella resulta, se manifiestan con fuerza especial, como es obvio, en el campo de la relación interhumana. La vivencia de la comunidad social —sentida por los individuos de la tribu o del clan como intensa y compacta «comunidad de vida»— empapa y determina la existencia de cada uno de estos. De ahí el hecho de la venganza tribal: el impulso a la venganza que el individuo siente en su alma cuando ha sido inferida una ofensa a otro miembro del grupo a que él pertenece; sentimiento que para Scheler no es, como han solido decir los psicólogos, consecuencia de una «simpatía» entre los componentes de la tribu —la simpatía supone que el afecto convivido se dé *como ajeno*—, sino resultado de vivir la ofensa como cosa inmediatamente «propia». Ciertos fenómenos de la vida civilizada —la «participación» histórica, la convivencia afectiva de las masas— serían equiparables a esta peculiar conducta social del hombre primitivo (*EFS*, 344).

Algo semejante acaece en la vida del niño. Las ideas, las tendencias y los sentimientos del infante son, por lo general, los dominantes en el mundo que le rodea: el que juntos forman sus padres y hermanos, sus educadores, etc. Perdido extáticamente el niño entre las ideas y las estimaciones de su mundo, hipnotizado, si vale decirlo así, por ellas, solo alcanzan y rebasan el nivel de su atención interior las vivencias que encajan sin violencia en los esquemas, sociológicamente condicionados, de ese reducido círculo humano. Vive el niño como inmerso en la corriente psíquica del mundo en torno; y no porque en él no exista un «yo», sino porque el «yo» infantil es difuso, lábil y carente de verdadera intimidad (*EFS*, 342). Cuando un niño dice «yo», lo que en realidad está diciendo es «nosotros». «Si se observa a niños de tres a cinco años jugando a cualquier juego —escribe el psicólogo A. A. Grünbaum—, se advierte que cada niño está visiblemente preocupado solo de sí mismo y que, en realidad, solo de sí habla. Cuando se les oye de lejos, se creería que sostienen una conversación; pero si nos acercamos, pronto veremos que aquello no es sino un *monólogo colectivo*, en el cual los participantes ni *se* escuchan ni *se* responden entre sí... Este ejemplo, tan rotundo en apariencia, de la actitud egocentrista del niño, prueba más bien que el alma infantil vive vinculada a lo común... Los niños parecen conducirse sin miramiento alguno hacia los otros, precisamente porque se tratan sobre el supuesto de que todos sus pensamientos, incluso los mal expresados o no expresados en absoluto, son una propiedad común, de suerte que todos aquellos pueden ser leídos y concebidos, incluso sin implicación expresa por parte de los que hablan» [9]. El niño no recibe las ideas y los sentimientos de su mundo por vía de «transmisión», y en modo alguno piensa que le hayan sido «comunicados» por otro; más sencillamente, vive *en* ellos. «Un juicio que se pronuncie, una emoción que se exprese —dice Scheler—, no son ante todo *comprendidos* y vividos como la exteriorización de un yo ajeno; son coejecutados, y de tal modo, que ni siquiera el *co* de esta *co-ejecución* llega a darse fenoménicamente (en la conciencia del niño). Lo cual quiere decir que ese juicio y esa emoción son primariamente vividos *como* un juicio propio y *como* una emoción propia» (*EFS*, 343). Solo a través del recuerdo, y cuando ya el joven sea capaz de distinguir netamente su propio yo y el mundo psíquico en torno, será atribuido un origen *exterior* o *ajeno* a muchas de las vivencias que en la infancia habían sido inmediata y directamente *compartidas*.

¿Cómo, ya en la segunda infancia, este indiviso y mostrenco flujo de vivencias va pasando a ser el conjunto de centros psíquicos autónomos e intercomunicantes que es el mundo social del hombre adulto? ¿Cómo en el alma del niño se va

[9] A. A. Grünbaum, «Die Struktur der Kinderpsyche», en *Zeitschr. für pädag. Psychol.*, 28, 1927 (cit. por Buytendijk en «Sobre la diferencia esencial entre el animal y el hombre», *Revista de Occidente,* CLIV, 1936, 36-37). Véase también el capítulo sobre la personalidad del niño en la *Entwicklungspsychologie,* de H. Werner (3.ª ed., Leipzig, 1933). En el cap. IV de la Tercera Parte, al tratar de las «Formas especiales» del encuentro, reaparecerá el tema de la convivencia infantil.

constituyendo la conciencia de existir una red de yos ajenos, por un lado, y su propio yo, por otro? La respuesta de Scheler —un certero esbozo de respuesta— dice así: «En el seno de ese flujo de vivencias van formándose paulatinamente torbellinos de forma cada vez más definida, que de manera lenta y progresiva van atrayendo hacia sí nuevos elementos vivenciales, sucesivamente coordinados con los anteriores y poco a poco atribuidos a diversos individuos» (*EFS*, 342). Así como, ya adultos, percibimos nuestro yo *presente* sobre el fondo indeterminado que en nuestro interior teje la totalidad de nuestras vivencias temporales, así también, al declinar la infancia, «aprehendemos nuestro propio yo sobre el fondo de una conciencia omnicomprensiva que se va atenuando cada vez más, y en la cual se dan como contenidos suyos, en principio simultáneamente, el ser del yo y la vivencia de todos los otros» (*EFS*, 346). Los torbellinos vivenciales antes mencionados van configurándose en la conciencia del niño como realidades humanas individuales, y por tanto como «otros»: para el hombre, el otro no se revela como «individuo» por ser «otro», sino que es «otro» porque ha comenzado mostrándose «individuo» (*EFS*, 336-337). Debe, pues, concluirse, contra la tesis vigente en toda la historia del pensamiento moderno, que no es su yo lo que a cada hombre le está primariamente dado; el hombre empieza viviendo más en los otros que en sí mismo, más en la comunidad que en su individualidad.

El curso individual e histórico de la vida humana es un paulatino proceso de des-animación. Al comienzo, toda la realidad parece estar animada; y de muy especial modo, claro está, sus parcelas más genuinamente expresivas: recuérdese el texto de Koffka aducido al discutir la validez del razonamiento por analogía. El mundo es entonces lo que le pasa a un «yo en general» o, si se quiere, a un «nosotros». Más tarde va poco a poco surgiendo la conciencia de un «yo ajeno», y consiguientemente la del «yo propio» o conciencia de sí mismo; lo cual conduce sin demora a distinguir como realidades ónticamente discernibles el cuerpo físico y el «mundo interior» de los otros hombres y de uno mismo. «Aprender —dice Scheler— no es una adición de componentes psíquicos a un mundo corpóreo de cosas, previamente dado como *muerto*, sino la progresiva decepción de ver que tan solo algunos fenómenos sensibles se mantienen como funciones representativas de una expresión, y otros no. *Aprender* es en este sentido una desanimación, no una animación creciente» (*EFS*, 333). Y lo que se dice del aprender puede también decirse, *mutatis mutandis*, del convivir. Desde el punto de vista de su procesualidad biográfica e histórica, convivir humanamente es ir pasando a través de distintos niveles de convivencia, desde el más elemental e instintivo, cuasi-animal, de la primera infancia, hasta el que rige el trato netamente interindividual o interpersonal de las sociedades civilizadas.

Hasta cuatro niveles típicos cabría distinguir en la convivencia humana. La distinción entre uno y otro no es ahora apriorística, sino descriptiva. De tal modo se dan los cuatro en la vida real del hombre, que en ellos resultan ser parcialmente válidas las diversas teorías de la percepción del otro surgidas en la historia del pensamiento moderno y las doctrinas metafísica, religiosa, ética y sociológica que a cada una de esas teorías corresponden. Son los que siguen:

1.º El nivel de la *unificación afectiva primaria* (primera infancia, horda, masa). En él tendría su vigencia propia la teoría de Lipps: impatía, creencia y fusión afectiva. Su correlato metafísico es el panteísmo vitalista.

2.º El nivel de la *comunidad vital* (familia, relación de camaradería, *gens*, patria, etc.). En él es el hombre el *zôon politikón* de que hablan Aristóteles, la filosofía estoica y el iusnaturalismo de la tradición cristiana: un «instinto originario de la especie» vincularía moral y jurídicamente al individuo humano con la comunidad antes de toda experiencia y de cualquier «contrato social». Hay ahora una visión teísta de la realidad, y la percepción del otro acaece según lo que de ella va a decirnos Scheler.

3.º El nivel de la *sociedad de individuos*. Trátase, casi es ocioso decirlo, de la sociedad occidental moderna o «burguesa», en el sentido histórico de esta palabra. El hombre es concebido como un yo desconfiada y contractualmente rela-

cionado con los demás. El conocimiento del otro es ahora razonamiento por analogía, así en el pensamiento filosófico como en la realidad cotidiana. La doctrina cartesiana de las dos sustancias —teísta o deístamente concebida— sirve de fundamento metafísico a esa antropología.

4.º El nivel de la *comunidad de personas espirituales*. Dentro de ella, «la persona y el todo existen independientemente y el uno para el otro, pero nunca *solo* el uno para el otro, sino ambos a la vez para Dios como persona; de tal modo, que únicamente *en* Dios existen uno para el otro» (*EFS*, 325). La concepción scheleriana del amor personal da cuenta de la relación interhumana que en este sumo nivel de la convivencia se establece.

Pero de la relativa validez de las varias doctrinas propuestas no debe seguirse, advierte Scheler, que solo pueda haber teorías «relativas» para dar cuenta de la realidad y del conocimiento del yo ajeno. Nada sería más erróneo que este alicorto relativismo gnoseológico y metafísico. Sobre el mosaico de las explicaciones unilaterales, dando unitaria razón de todas ellas, debe haber una «teoría general» y «absoluta», lo bastante formal «para incluir en su seno esas teorías relativas como teorías parciales, válidas para casos especiales de la agrupación entre hombre y hombre y para las diversas fases en el desarrollo de las relaciones humanas» (*EFS*, 311).

V. Volvamos ahora a nuestro punto de partida. Las dos hipótesis básicas de la teoría moderna del otro —que a cada hombre le es dado *ante todo* su propio yo, que en el conocimiento del otro nos es dado *ante todo* el fenómeno de su cuerpo— ¿demuestran ser realmente intocables, cuando se las somete al fiel contraste de una observación ingenua y atenta? Sobre la validez de la primera respecto de la vida infantil y de la vida primitiva, dicho queda lo suficiente. Algo más, sin embargo, cabe decir de ella, porque tampoco el psiquismo del adulto permite proclamarla sin restricciones. ¿Es acaso cierto que cada cual solo puede pensar en sus pensamientos y sentir sus sentimientos? Afirmar esto, ¿no equivale a sustantivar y aun a materializar el yo, no es convertirle en un recortado e impenetrable «sustrato real» de las vivencias?

Atengámonos, como hasta ahora, a una descripción sin prejuicios de la vida psíquica, y preguntémonos: nuestros pensamientos y nuestros sentimientos, ¿son siempre verdaderamente «nuestros»? La respuesta debe ser resueltamente negativa, por tres diversas razones de hecho: 1.ª Hay ocasiones en que un pensamiento de otro se nos da como pensamiento nuestro. Tal es el caso de las reminiscencias inconscientes de lo leído o lo oído. Más clara y demostrativa aún es la tan frecuente experiencia del contagio sentimental: al poco rato de estar en un ambiente triste, me entristezco; esto es, me pongo triste con tristeza ajena. 2.ª Otras veces, en cambio, pensamientos o sentimientos nuestros se nos dan como pensamientos o sentimientos de otro. Recuérdese cómo los pensadores medievales atribuían a Aristóteles ideas estrictamente suyas. 3.ª Hay casos, en fin, en que una vivencia «se da» simplemente, sin que vivamos con claridad su atribución a nuestro yo o a otro distinto. Así acaece cuantas veces dudamos en nuestro interior acerca de una u otra posibilidad[10]. La tesis tradicional no puede sostenerse: la vivencia de algo, el turbio o lúcido advertimiento de haber algo nuevo *en mi alma*, puede ser y es muchas veces anterior a la conciencia de mi propio yo.

No es más sólida la afirmación de una constante prioridad de la percepción del cuerpo, como tal cuerpo, en el encuentro con el otro. Se dirá: ¿cómo voy a percibir en otro ser humano otra cosa que su cuerpo: su rostro, sus facciones, etc.? Y ese cuerpo, ¿qué es en último extremo para mí, sino un conjunto unitario de sensaciones? Dejemos, sin embargo, las construcciones *a priori*, y —de nuevo— atengámonos fenomenológicamente a los hechos. La verdad es que, puesto yo delante

[10] En rigor, solo sería probatoria esta última situación. En ella, en efecto, la vivencia no es mía ni de otro; pertenece a un «yo indistinto», previo a su escisión en «otro yo» y «mi yo». En las dos situaciones anteriores hay error en cuanto a la atribución del pensamiento; pero, bajo este inadvertido error, yo vivo realmente lo pensado como *mío* en el primer caso, y como *ajeno* en el segundo. La conciencia de la relación entre la vivencia y mi yo es clara y distinta.

de otro, lo que percibo *ante todo* es su alegría o su pena, su apacibilidad o su cólera; y las percibo directa e inmediatamente, sin necesidad de razonamiento alguno. Del otro veo antes la mirada que los ojos, y antes oigo el tono afectivo de su voz que el sonido acústico de esta. «Lo que *ante todo* percibimos en los seres humanos con quienes vivimos no son *cuerpos ajenos* (salvo en el caso de una exploración médica objetiva), ni *yos*, ni *almas ajenas*, sino *totalidades unitarias* (de carácter expresivo), que aprehendemos intuitivamente; sin que el contenido de nuestra intuición se halle desde el primer momento dividido en las direcciones de la percepción interna y la percepción externa» (*EFS*, 360). Antes que el cuerpo del otro —antes que su realidad corpórea como objeto material consistente y movedizo—, yo percibo su expresión, el «carácter» de su totalidad psíquica: «Pequeñas alteraciones métricas de los accidentes físicos a que ese carácter está adherido (nariz, boca, ojos, etc.) pueden alterarlo por completo; otras, aun objetivamente considerables, le dejan igual. El ánimo amistoso u hostil de alguien para conmigo lo aprehendo en la unidad de expresión de su *mirada* mucho antes de que yo pueda indicar, por ejemplo, el color o el tamaño de sus *ojos*» (*EFS*, 338). Más aún: ni siquiera es preciso que yo perciba un cuerpo humano vivo para que surja en mi alma la vivencia de que existe una persona espiritual. Cualquier material significativo del mundo exterior —una obra de arte, un hacha de sílex, un matorral que se mueve de manera «extraña»— puede suscitar en nosotros esa vivencia (*EFS*, 329), con tal de que lo percibido nos parezca ser realidad *expresiva:* «Allí donde se nos dan cualesquiera *señales* o *huellas* de su actividad espiritual, una obra de arte o la unidad sensible de una acción voluntaria, aprehendemos sin más un yo individual activo» (*EFS*, 337).

En suma: el cuerpo del otro es para mí, *ante todo*, conciencia que se exterioriza, expresión perceptible e inmediatamente percibida. Es cierto que a veces «razono» ante las expresiones del hombre que está ante mí; pero esto acontece solo cuando tengo la impresión de que ese hombre miente o simula, es decir, cuando me parece descubrir «una inadecuación entre la vivencia y la expresión, o un corte (automáticamente condicionado o voluntario) en esta relación simbólica» (*EFS*, 359). En todo caso, el punto de partida de mi razonamiento no ha dejado de ser la percepción directa de un contenido expresivo a través de un movimiento corporal; movimiento que en esta ocasión solo imperfectamente «casa» con lo que él mismo quiere manifestar. Yo comienzo por aprehender una expresión, descubro luego que el comportamiento «objetivo» del cuerpo la traiciona, y acabo «razonando» acerca de la discrepancia descubierta.

Quiere todo ello decir que la aprehensión inmediata de una unidad expresiva —por ejemplo: la vivencia de la tristeza cuando percibo la unidad expresiva llamada «llanto»— *es anterior a la división de la percepción en interna y externa;* con otras palabras, que la vivencia de una expresión adecuada —«convivencia», en el sentido meramente psíquico de esta palabra— me permite *percibir la vida psíquica ajena;* en definitiva, que *la llamada «percepción interna» no es sin más percepción de mí mismo, de mi propio yo.*

El problema psicológico y gnoseológico de la *percepción interna* fue una de las más tempranas y constantes preocupaciones intelectuales de Max Scheler, y pieza maestra de su polémica contra los supuestos del pensamiento moderno [11]. Este, desde Descartes, venía afirmando que la percepción interna es a la vez percepción de sí mismo y fuente de toda certidumbre; por lo tanto, saber superlativamente cierto. Pues bien, frente a esa opinión tradicional —en apariencia tan «comprensible de suyo», tan intocable—, Scheler sostendrá resueltamente: *a*), que la percepción interna es por sí misma falible, porque *siempre* supone y exige la participación del cuerpo; y *b*), que esa percepción, aun siendo interna y mía, *no es siempre y necesariamente* intuición de uno mismo, del propio yo. ¿Cómo es esto posible?

[11] «Ueber Selbsttäuschungen», en *Zeitschrift für Pathopsychologie*, 1911; «Die Idole der Selbsterkenntnis», en *Abhandlungen und Aufsätze* (Leipzig, 1915), y luego en *Vom Umsturz der Werte* (Leipzig, 1919); y, por supuesto, *Der Formalismus in der Ethik* y *Wesen und Formen der Sympathie*.

Si uno quiere atenerse ingenuamente a la realidad, deberá en primer término advertir que la llamada «percepción interna» no puede ser definida por su objeto y tajantemente contrapuesta, según ese objeto, a la «percepción externa». No puedo decir sin más que en aquella me percibo a mí mismo, y que en esta otra percibo lo que no soy yo. Cuando apoyo mi mano sobre mi mejilla, ¿es mi percepción externa o es interna, corresponde a la mano o a la mejilla? El adjetivo «interna» no alude, pues, al contenido específico del objeto percibido —mi propio yo, yo mismo—, sino que previa y más generalmente nombra una «dirección» u «orientación» de mis actos, en cuya virtud esos actos son efectivamente psíquicos y acaecen *en mí*. El problema consiste en saber cómo la *dirección de actos* que solemos llamar «percepción interna» se pone de manifiesto en el caso de la percepción del otro.

Partamos de esta premisa, evidente después de lo expuesto: *en cuanto mi percepción interna es dirección de actos, sus posibilidades abarcan tanto las vivencias que voy a referir a mi propio yo como las que acabaré atribuyendo a un yo ajeno.* Solo la eficacia de ciertos fenómenos concomitantes determinará que esas vivencias vayan cobrando en mi alma realce psíquico, y que yo acabe sintiendo como «propia» una parte de ellas y como «ajena» la parte restante; solo por obra de tales fenómenos se irá desgajando en un «yo propio» y un «yo ajeno» el «yo indiviso» que hasta entonces era el centro de referencia de *mis* vivencias. Apenas será necesario decir que estos «fenómenos concomitantes» a que ahora aludo se hallan determinados por mi propio cuerpo; por mi cuerpo en tanto que *Leib* o «cuerpo vivido», y no en tanto que *Körper* o «cuerpo objetivo».

Mi percepción del otro tiene como punto de partida la totalidad expresiva que para mí comienza siendo su apariencia; no su cuerpo como objeto sensible, sino su viviente expresión, y por tanto la vivencia —alegría, tristeza, temor, expectación, etcétera— que a esa expresión corresponda. Si el otro está alegre, vivo *la* alegría del otro, y mi vivencia comienza siendo para mí *una* alegría que aún no es «de mi propio yo», porque «mi yo» todavía no ha surgido en mí de modo explícito, ni «del yo ajeno»; es *la* alegría del otro vivida en mí por un «yo indiviso», por un implícito «nosotros». En ese momento soy, en cierto modo, como uno de los niños del ejemplo de Grünbaum: mi percepción interna ha puesto en mi alma una vivencia que para mí es tan *mía* como *del otro*.

¿Cómo esa vivencia llegará a ser real y efectivamente *mía*? Ya lo sabemos: por obra de mi cuerpo; más concretamente, por obra de un modo de mi sensibilidad somática correspondiente a lo que Scheler llama *Leibseele* («alma propio-corporal») o *Leibich* («yo propio-corporal»), y Ortega llamará *intracuerpo:* el *sentido interno*, la sensibilidad del cuerpo respecto de sí mismo [12]. Mi cuerpo, en efecto, no se limita a percibir sensorialmente y a transmitir los estímulos ópticos, acústicos, etc., que el cuerpo del otro me envía; percibe también su propia actividad, y sin esto no sería como realmente es mi vivencia del mundo. Lo cual quiere decir que mi cuerpo actúa, no solo en la percepción externa, mas también, y por la virtud de su «sentido interno», en la aprehensión psíquica de las vivencias que la percepción interna abarca.

La ruptura de Scheler con el esquema de la psicología tradicional es flagrante. Según ese esquema, para que el individuo A perciba una vivencia del individuo B, es preciso que esa vivencia provoque cierta alteración en el cuerpo de B, que el cuerpo de B actúe sobre el de A, y que a la alteración así producida en el cuerpo de A se adhiera, como efecto, una vivencia nueva, *semejante* a la vivencia de B; al paso que, según Scheler, la percepción interna de A aprehende, a través de la expresión de B, *la misma* vivencia de B; la cual terminará haciéndose «vivencia propia de A» y distinguiéndose de la «vivencia propia de B», cuando una atención especial de A a través del sentido interno de su cuerpo —o la eficacia de otras causas capaces de actuar sobre ese sentido intracorpóreo— la atribuyan al «yo individual» de A que en virtud de este proceso surge frente al «yo individual» de B.

El pensamiento psicológico moderno ha subestimado la dificultad de la percepción de sí mismo, tanto como ha sobrees-

[12] Véase *Der Formalismus in der Ethik,* II, VI, A: «Körper und Umwelt».

timado la dificultad de la percepción del otro (*EFS*, 347). ¿Acaso es psicológicamente fácil conocerse a sí mismo? El «conócete a ti mismo» del oráculo délfico, ¿era y es empresa baladí? La sentencia de Nietzsche: «Cada cual es para sí mismo el más lejano» [13], ¿es no más que una caprichosa paradoja?

La percepción del propio yo no es tan fácil y tan segura como se venía suponiendo. El propio yo —que no es un «sustrato real» de las vivencias, como con mente cosificadora suele pensarse, sino el aspecto de *intransferiblemente mías* que en mí toman algunas de ellas—, el propio yo, repito, es muy tenuemente vivido en la existencia habitual del hombre; solo emerge con nitidez y fuerza cuando una vivencia es lo suficientemente intensa para determinar en mi cuerpo, a través del sentido interno de este, un conato de movimiento expresivo [14]: mi yo, dice Scheler, es el modo de darse aquella parte de mi vida psíquica —es decir, de mi percepción interna— que está teniendo con mi cuerpo una relación causal suficientemente vigorosa (*EFS*, 351) [15]. Además de permitirme la percepción y la vivencia de la expresión ajena [16], hasta hacer de ella una vivencia compartida, mi cuerpo es, con sus alteraciones internas y con mi sentimiento intracorpóreo de estas, la condición de los *aspectos* que para mí va tomando mi propia vida psíquica. Una emoción cuya exteriorización expresiva se cohíbe, pronto se disipa; la cabal comprensión de un texto leído es considerablemente ayudada por la repetición interior de las palabras que lo componen, esto es, por la intensificación de los conatos de movimiento expresivo

[13] El texto alemán de esta sentencia nietzscheana juega con la oposición simétrica de los términos *Nächste* (el prójimo, el más próximo) y *Fernste* (el más lejano).

[14] Y más aún, claro está, cuando, movido yo por ese fuerte sentimiento de la *meidad* de mis vivencias, me decido a autoobservarme, a conducirme conmigo mismo «como si fuera otro», según la certera expresión de Hobbes.

[15] Toda vivencia es siempre de un yo; pero que este sea para mí un «yo indiviso», «mi propio yo» o un «yo ajeno», es cosa que depende de la actividad de mi cuerpo.

[16] Y de exigírmelas. El cuerpo —dice certeramente Zubiri— es para el hombre «causa exigitiva» de su vida espiritual y su psiquismo.

que siempre acompañan a la lectura. Dentro de una visión total de la persona humana, el cuerpo cumple un cuádruple papel de mediador, analizador, catalizador y limitador de la vida psíquica: es medio necesario para que el psiquismo exista; analiza, especificándolas, las vivencias que integran la percepción interna; cataliza su ocasional intensificación en la conciencia, y limita el área de lo efectivamente vivido, y aun la vida misma, en cuanto fenómeno cósmico.

Contra la tradicional e infundada visión del «yo propio», como sustrato permanente del «propio psiquismo» —y, *a fortiori*, contra la identificación de uno y otro—, aquel va surgiendo y extinguiéndose en el curso de la vida individual; de tal suerte, que en cada una de sus emergencias puede *actualizarse* una y otra vez —cobrando siempre nuevo vigor y nuevo aspecto de «mía»— la *misma* vivencia que ya parecía olvidada. «Es de todo punto inexacto —afirma Scheler— negar que una vivencia psíquica sea identificable en una pluralidad de actos. ¿Acaso no podemos sentir *el mismo* dolor moral y *el mismo* amor en diversos tiempos, ya *más*, ya *menos*, y acordarnos varias veces de la misma vivencia?» (*EFS*, 356). Una mínima alteración interna de nuestro cuerpo será la condición de ese renovado despertar; y la objetivación social que el lenguaje y las vigencias públicas hayan otorgado a lo que una vivencia por sí misma «dice» —a su sentido para la común existencia humana—, el cauce que hará habitual y fácil esa ocasional ascensión de lo oscura y turbiamente vivido hacia el campo más visible de la conciencia [17].

[17] Una vivencia cuyo carácter general —compasión o impulso de venganza, vergüenza o alegría— posea importancia en la sociedad a que se pertenece, tiene una probabilidad mucho mayor de ser vigorosamente percibida por nosotros; y aquello en nuestras almas para lo cual hay expresión verbal, entra como vivencia en nuestra percepción de nosotros mismos por modo totalmente distinto de lo que para nosotros es «indecible» y, por supuesto, con facilidad mucho mayor. Por eso el poeta —inventor de expresiones para decir bella, adecuada y comunicablemente algo que hasta él nunca había sido dicho— hace *ver* a los demás vivencias que dormían o dormitaban en sus almas y les amplía la percepción de su propio ser. Más que juglares que de cuando en cuando hacen olvidar la dureza de la vida

La percepción del yo ajeno, por otra parte, no es tan difícil y tan insegura como se ha solido pensar. Indícalo ya a cualquier espíritu atento esta curiosa paradoja histórica: contra lo que parece exigir la historia del pensamiento filosófico, dentro del cual la perceptibilidad del yo ajeno ha sido negada con mucha mayor frecuencia que la perceptibilidad de la naturaleza cósmica, el número de los pensadores que han negado la existencia de la naturaleza ha sido mucho mayor que el de los filósofos negadores de la existencia de un yo ajeno (*EFS*, 358). Pero no es preciso recurrir a las indicaciones de la historia. La pura descripción fenomenológica de la vida humana nos hace ver que *una misma* vivencia puede ser compartida por el otro y por mí; primero como vivencia del «yo indiviso» o «yo-nosotros» a que confusa e indiferenciadamente suele pertenecer mi percepción interna; luego como vivencia «mía» y vivencia «del otro», cuando el sentido interno de nuestros cuerpos las haya referido clara y conscientemente al «yo ajeno» y a «mi propio yo». Es exclusivamente la diversidad de los estados del cuerpo —escribe Scheler— «lo que hace que al individuo B, aun viviendo de hecho *una misma* vivencia que el individuo A, se le dé una *imagen* de ella distinta de la dada a A» (*EFS*, 354) [18]. Nada más erróneo, pues, que afirmar con Münsterberg que lo psíquico, a diferencia de lo físico, es «lo que solo se da a un sujeto»: *psiquismo* y *persona* no son términos equiparables, y la individualidad del hombre solo es estricta en lo que a su condición personal atañe. Así, frases como «*un mismo* entusiasmo recorrió las filas de los soldados» o «*una* alegría, *un* pesar, *un* arrebato se apoderó de la población», deben ser para el filósofo y el psicólogo algo más que simples modismos del lenguaje periodístico (*EFS*, 357)

No es ilícito decir que cuando el cuerpo nos permite vivir despreocupados respecto de él, y cuando no empeñamos nuestra atención en la faena de autocontemplarnos —y por tanto,

cotidiana, los poetas son adelantados en la tarea de conocer la realidad humana y la realidad en general.

[18] Esta «imagen», anota Scheler, no es un «objeto» real particular, sino tan solo un «aspecto» limitado de la vivencia, por cuya virtud esta es propia o ajena *(EFS,* 372).

inconscientemente, en la actividad de incoar en nuestro propio cuerpo tenues movimientos expresivos—, la vida psíquica consiste en con-vivir vivencias comunes con quienes nos rodean: convivir con el otro, en tal caso, no es solo vivir junto a él, es también compartir las mismas vivencias, dar plena y doble significación a la palabra «convivencia». Así como *un mismo* contenido de mi percepción interna puede darse como «mío» en instantes de mi curso vital muy alejados entre sí —con otras palabras: así como *un mismo* sentimiento puede pertenecer a mi propio yo en las más distanciadas emergencias de este—, así también *una y la misma* vivencia puede darse simultáneamente en varios yos individuales (*EFS*, 357). «En la medida en que un hombre viva atenido a los estados de su cuerpo, en esa medida quedará cerrada para él la vida psíquica de sus semejantes, e incluso su propia vida psíquica. Y en la medida en que se eleve sobre aquellos, y tenga conciencia de su propio cuerpo como de un objeto, y sus vivencias psíquicas queden purificadas de las sensaciones orgánicas siempre dadas con ellas, en esa medida se extenderá ante su vista el orbe de las vivencias ajenas» (*EFS*, 354).

Conviene hacer aquí una salvedad fundamental. Lo que en nuestra relación vital con el otro inmediatamente convivimos son los sentimientos sensibles ligados a ellas [19]. Puedo, por ejemplo, *sentir* rigurosamente *el mismo* dolor moral que experimenta un amigo mío (aunque él y yo hayamos de sentirlo de un modo individualmente diverso), pero nunca experimentar la sensación de sus dolores físicos (*EFS*, 353). Mi dolor de muelas será siempre mío y solo mío; mi dolor por la pérdida de un ser querido podrá ser verdaderamente compartido por quienes con alma disponible se me acerquen.

Todo lo cual permite a Scheler formular tajantemente esta conclusión revolucionaria: «En el fondo no existe una diferencia radical entre la *percepción de sí mismo* y la *percepción del prójimo*» (*EFS*, 348). El yoísmo del mundo moderno es negado ahora desde su misma raíz.

[19] Sobre los diversos estratos de la vida emocional, tal como Scheler los entiende, véase *Der Formalismus in der Ethik,* II, V, 8.

VI. En los apartados precedentes nos ha hablado Scheler de la percepción del yo ajeno, no del conocimiento íntimo del otro; sus descripciones se han atenido por modo exclusivo al yo y a sus vivencias, no han considerado la persona y sus actos. Ahora bien: más radical y decisivamente que «percepción interna» y «yo propio», el individuo humano es *persona espiritual.*

Bien conocida es la concepción scheleriana de la persona [20]. Aunque a veces él la haya llamado «sustancia de actos», la persona, para Scheler, no es una «realidad sustancial», en el sentido que etimológica y tradicionalmente posee el término *substantia:* sustancia = *hypokeimenon* = supuesto o sustrato. Persona es «la concreta y esencial unidad entitativa de actos de esencia diversa, que en sí —no, por tanto, *quoad nos*— antecede a todas las diferencias esenciales de actos, y en particular a la diferencia entre percepción externa y percepción interna, querer externo y querer interno, sentir, amar, odiar, etc., externos e internos. El ser de la persona *fundamenta* todos los actos esencialmente diversos» (*FE*, II, VI, A, 3*a*). Es, por tanto, «una ordenación arquitectónica, intemporal e inespacial de actos, cuya totalidad queda alterada por cada acto particular» (*EFS*, 315). No puedo discutir ahora cómo Scheler entiende esa función *fundamental* de la persona respecto de los actos de la vida personal; debo limitarme a mostrar, como reverso de dos notas negativas, lo que de la idea scheleriana de persona es esencial para nuestro problema:

1.ª En cuanto «sucesión de actos», la persona espiritual *no puede ser reducida a objeto.* Una vivencia puede ser de algún modo objetivada, y tal es la razón de ser de la psicología introspectiva de Külpe, Bühler y Messer; una actividad espiritual, no. De la real existencia del pensar, del querer y del sentir espirituales, y en cuanto el pensar, el querer y el sentir no se confundan con «lo pensado», «lo querido», «lo sentido» —es decir, en cuanto esos tres infinitivos expresen verdaderos «actos» de la persona espiritual—, solo se puede participar ónticamente por obra de la *coejecución* y de la *comprensión.* Pensando queriendo y sintiendo *con* el otro, yo participo en la existencia espiritual de la persona, y esta participación es el equivalente de nuestro «saber», cuando de objetos escibles se trata [21]. Comprendiendo el sentido de los actos del otro —actividad radicalmente distinta de mi percepción de sus vivencias psíquicas—, yo participo en la esencia de la persona, en lo que ella libremente es. La constitutiva actividad de la persona no puede ser *sabida;* puede ser, en cambio, *coejecutada* y *comprendida.*

2.ª En cuanto «fundamento de actos», el ser de la persona, en tajante contraste con el ser natural muerto o viviente, *es por esencia transinteligible* a todo conocimiento espontáneo. La naturaleza, y en ella hay que incluir también la esfera de lo vital-psíquico, no puede «callar»; la naturaleza es cognoscible espontáneamente. La persona, en cambio, puede *libremente* ocultarse, retrayéndose a la intimidad de que emergen sus actos, o darse *libremente* a conocer. Para ella, callar no es un mero «no hablar», es un modo activo de conducirse, mediante el cual puede esconder su esencia a todo conocer espontáneo y evitar la expresión corporal [22].

La persona, dice expresivamente Dupuy, glosando a Scheler, es a sus actos lo que el yo es a sus vivencias. Con lo cual se nos hace otra vez patente que la comunicación entre hombre y hombre puede acaecer en niveles distintos, y según di-

[20] Fue por él ampliamente expuesta en *Der Formalismus in der Ethik,* II, VI, A y B.

[21] Si se piensa a Dios como persona —anota Scheler—, el saber acerca de esta persona no es tampoco concebible como saber de algo objetivo, sino solo como *cogitare, velle, amare «in Deo»*, es decir, como un «*coejecutar*» la vida divina —en cuanto el hombre sea capaz de ello— y un «oír» la palabra de Dios, por medio de la cual Él mismo atestigua, antes que por cualquier otro medio, su existencia como persona *(EFS,* 368). Para el cristiano, creer *en* Dios es ante todo creer *a* Dios; no creer *algo,* sino creer *en alguien* capaz de «hablarle».

[22] La verdad es que, en cuanto *persona encarnada,* la persona humana solo en alguna medida —no «en cualquier medida», como hace decir a Scheler la versión castellana de *Wesen und Formen der Sympathie*— es capaz de evitar la expresión corporal. Todo acto personal *se realiza* —y por tanto *se expresa*— psicofísicamente. Bien lo saben los que se dedican a la «detección de mentiras».

versos modos típicos: al nivel de la comunidad vital, vivencial o psíquica corresponde la convivencia psíquica y la percepción del otro; a la relación entre yos individuales, la mutua observación y el razonamiento por analogía; a la vinculación interpersonal, la coejecución y la comprensión. Estudiada ya la visión scheleriana de la comunicación vital, veamos ahora cómo Scheler entiende y describe la relación entre persona y persona.

Las actividades globales del espíritu que mediante la comprensión y la coejecución nos permiten penetrar en la persona del otro, y no solo percibir su existencia psicofísica, son la *simpatía* y el *amor*.

No se entenderá con precisión suficiente la idea scheleriana de la *simpatía*, si no se la ve situada dentro del complejo grupo que constituyen los varios modos cardinales de la relación entre hombre y hombre. Completando el breve apunte anterior, debe ahora decirse que estos modos son cinco: 1.º La «fusión» o «unificación afectiva» *(Einsfühlen)* de los misterios religiosos orgiásticos, las masas, la hipnosis, el orgasmo erótico y no pocos rasgos de la vida infantil y primitiva (*EFS*, 36-49). Caracterizan a la fusión afectiva su curso subconsciente, su producción automática, no libre, y su plena inclusión subjetiva y objetiva en la esfera de la conciencia vital (*EFS*, 135)[23]. 2.º El «consentir» o «sentir con otro» *(Mitfühlen)*: ante el cadáver de su hijo, valga ejemplo, el padre y la madre con-sienten un mismo dolor: 3.º La «simpatía» de quien se compadece del dolor de otro o se congratula por su alegría. 4.º La «filantropía» o «amor al hombre» *(Humanitas, Menschenliebe)*. 5.º El amor espiritual o acósmico a la persona. Todos estos modos de la relación interhumana son cualitativamente distintos entre sí, mas no independientes uno de otro. Al contrario, cada uno de ellos supone a los anteriores como fundamento esencial y genético: la fusión afectiva es el fundamento del consentir, este lo es de la simpatía, la simpatía de la filantropía y esta del amor acósmico a la persona.

[23] Muy próximo real y fenomenológicamente a la «fusión afectiva» está el «contagio afectivo»: por ejemplo, el hecho de que uno acabe alegrándose cuando lleva algún tiempo en un ambiente alegre.

Así incardinada la simpatía *sensu stricto*, ¿cuáles son, según Scheler, sus principales notas descriptivas? Un examen atento de la Primera Parte de *Wesen und Formen der Sympathie* permite deslindar las siguientes:

1.ª La *no participación afectiva del simpatizante en lo simpatizado*. Que yo me compadezca de la tristeza del otro o me congratule por su alegría no quiere decir que necesariamente haya de estar yo triste o alegre. Mi *compadecer* y su *padecer* son fenómenos muy distintos entre sí (*EFS*, 31). «El hecho de que podamos sentir los estados afectivos ajenos y *padecerlos* verdaderamente; el que, por ejemplo, podamos *co-gozar* la alegría de otro sin que por ello hayamos de caer nosotros en un estado de ánimo jubiloso —escribe Scheler—, podrá ser cosa sorprendente, pero esto justamente *es* el fenómeno de la genuina simpatía» (*EFS*, 67). El simpatizar implica la *intención* de sentir dolor o alegría por la vivencia del otro, pero no el hecho de sentir *efectivamente* sus propias vivencias (*EFS*, 31).

2.ª Su *carácter originario* y psicológicamente irreferible. «La simpatía representa una función originaria y última del espíritu, que en modo alguno ha surgido por modo genético-empírico de otros procesos como reproducción, imitación, etc., en la vida del individuo... Para el individuo humano, la simpatía es innata» (*EFS*, 179).

3.ª Su constitutivo atenimiento a la *realidad del otro*. Así como el consentir no pasa de darnos la cualidad del estado sentimental ajeno, el verdadero término intencional de la simpatía es «un *tener por real* al sujeto con quien se simpatiza» (*EFS*, 138), la concreta realidad personal de este. De ahí que la simpatía posea de modo eminente «la significación metafísica de suprimir la ilusión natural del *egocentrismo*», o ilusión de considerar al «mundo circundante» de cada cual como el «mundo» mismo (*EFS*, 87). Si el hombre viviera atenido a lo que en él es naturaleza, percibiría sin duda la existencia del otro y conviviría sus vivencias; pero de su propia realidad tendría una conciencia mucho más firme que de la realidad del otro: «En cuanto almas, los hombres tienen ciertamente una existencia, pero solo la sombra de una existencia» (*EFS*, 88). Solo por obra de la simpatía —y, en un nivel más alto, por

obra del amor— se descubre *la igualdad de valor* de los hombres en cuanto hombres; y así, el otro «llega a ser tan real como nosotros y pierde ese modo de existir como simple sombra referida al yo» (*EFS*, 89). El solipsismo relativo o axiológico de la mera «con-vivencia» queda así superado; contra toda tendencia egocéntrica, la simpatía es «un trascenderse a sí mismo y un trasladarse al prójimo y a su estado individual para penetrar en ellos» (*EFS*, 73).

4.ª Su *no atenimiento al valor*. Haciéndonos advertir el valor del otro en cuanto hombre, la simpatía no implica —a diferencia del amor— una valoración estimativa. El amor personal a un hombre que se alegra ejecutando acciones crueles exige que nosotros, en lugar de simpatizar con su alegría, padezcamos; la mera simpatía, en cambio, es en cuanto tal completamente *ciega* para el valor de la vivencia que suscita (*EFS*, 22 y 190).

5.ª Su *carácter reactivo*, y no espontáneo. El amor es un acto espontáneo de la persona; en contraste con él, la simpatía es una función reactiva (*EFS*, 190-191). Trátese de congratulación *(Mitfreude)* o de compasión *(Mitleid)*, «la simpatía es esencialmente un *estar afectado* —un *padecer*, en el sentido etimológico del vocablo: *pati*, *pathein*— edificado sobre el consentir, y no un acto espontáneo; es una reacción, no una acción» (*EFS*, 99). El amor es iniciativa; la simpatía, simple respuesta. Por esto «el acto de simpatizar tiene que estar inmerso en un acto de amor que lo abarque»; de otro modo se extingue pronto y «no pasa de ser un mero *comprender* y un mero *consentir*» (*EFS*, 191-192).

La convivencia psíquica con otro hombre me concede una percepción de su yo y del mío. Rebasando ampliamente esta meta, la simpatía permite descubrir los sentimientos, las estimaciones y las preferencias del otro, su vida personal, su valiosa realidad. Lejos, pues, de justificar una metafísica monista, la función de simpatizar nos pone en camino de ver «qué personas existentes con autonomía, pero en relación mutua, están también ónticamente *destinadas* a *una* vida en comunidad y coordinadas de modo recíproco». Y puesto que tal relación teleológica exige una *Razón* superior a las personas finitas y ordenadora de sus fines y destinos, la pura simpatía «viene a ser el cofundamento para la inferencia de *uno y el mismo Creador* de todas las personas originariamente partícipes de este sentimiento» (*EFS*, 97-98).

Por encima de la simpatía está el *amor*, sea este el amor al hombre en cuanto hombre, la filantropía, o —ya en su cima— el amor espiritual a la persona. El amor es independiente de los estados afectivos (podemos, por ejemplo, amar a quien nos entristece), difiere esencialmente de las tendencias psíquicas (con la «satisfacción», la tendencia se apaga y el amor sigue igual o crece, *EFS*, 190 y 217), y dista mucho de ser un mero comportamiento social, altruista y comunitario, porque es posible amarse a sí mismo (*EFS*, 217-219). Completando ahora lo dicho al hablar de la simpatía, he aquí las principales notas descriptivas del amor:

1.ª El amor es un *movimiento espontáneo* de la persona, no una operación reactiva; lo es hasta cuando más claramente parece ser, en un orden empírico, correspondencia amorosa, «amor recíproco». Ya Platón y Aristóteles supieron verlo así: aquel, definiéndolo en el *Banquete* como un «movimiento del no-ser al ser»; este otro, afirmando en la *Metafísica* que Dios mueve al mundo como lo amado mueve al amante. Como con acierto dice Scheler, «es indiferente que, fenomenológicamente, el movimiento tome más bien su punto de partida en el objeto o sea vivido como partiendo del centro del yo» (*EFS*, 221 y 191).

2.ª El movimiento amoroso se orienta *hacia el valor*, mas no en el sentido de un «preferir», porque la mera «preferencia» es un acto de conocimiento emocional no ejecutivo, y no un acto de amor: «El amor es un movimiento intencional en que, partiendo de un valor dado (en lo que se ama), se produce la aparición de un valor más alto. Y justamente este *aparecer* el valor *más alto* es lo que se halla en relación esencial con el amor» (*EFS*, 221).

3.ª El movimiento amoroso posee una *significación creadora*. Lo cual en modo alguno quiere decir que el amor cree los valores mismos o la ascensión de estos hacia niveles más altos; es *creador* solo en orden a una *existencia* relativa a las

esferas del sentir, preferir, querer, elegir y realizar los valores (*EFS*, 222). «Es el amor mismo —añade Scheler— quien, con perfecta continuidad, y en el curso de su propio movimiento, hace que en cada caso emerja en el objeto amado el valor más alto, como si brotase *de suyo* de él, sin actividad alguna de tendencia por parte del amante» (*EFS*, 226).

4.ª El movimiento amoroso se orienta hacia el valor, pero *no termina en el valor*, *sino en lo valioso:* «nunca se ama un valor, siempre se ama *algo* que es valioso». El amor, como el odio, «son modos absolutamente primitivos e inmediatos de comportarse emocionalmente con el *contenido mismo* del valor»; dirígense, pues, «a un núcleo individual de las cosas, a un *núcleo de valor*, si vale decirlo así, que nunca tolera el disolverse en valores susceptibles de apreciación concreta y separada» (*EFS*, 215-216); y en el caso del amor al hombre, al «núcleo» de su realidad individual, a su persona.

5.ª El movimiento amoroso, en fin, es *libre entrega* del amante a la realidad de lo amado y al acto mismo de amar. «Dar y tomar la libertad, la independencia, la individualidad, es esencial al amor... Esto es lo que con más rigor separa el amor psíquico y espiritual específicamente humano del *hechizo*, es decir, de las formas inferiores (de la vinculación interhumana) que son la sugestión y la hipnosis». Pero la libertad del amor no es el albedrío, ni es la libertad de elección, ni nada que a la voluntad concierna; más bien radica «en la libertad de la persona frente al poder de la vida impulsiva» (*EFS*, 104). El amor, en suma, «es el movimiento por el cual todo objeto individual y concreto que porta valores llega a los valores posibles más altos, según lo que él es y lo que es su destino ideal; o bien, el movimiento por el cual ese objeto alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar y propia» (*EFS*, 231).

Así entendido el movimiento amoroso *in genere*, estudiémosle brevemente en aquella de sus formas que ahora más nos importa: el amor entre persona y persona [24]. Cuando el vínculo con el otro es el amor interpersonal, la relación, mucho más que en el caso de la simpatía, tiene como término propio la realidad personal del amado; no, por tanto, su carácter o su conducta, sino el núcleo mismo de su persona, su condición de «centro» o «sustancia» de actos. Es entonces, solo entonces, cuando la actividad amorosa se hace *amor* moral: «El amor a la persona en cuanto realidad, a través del valor de la persona, es el amor moral en sentido estricto». Y él solo es también *amor absoluto*, por lo mismo que no depende de las cualidades y comportamientos del ser amado (*EFS*, 235).

En la medida en que el centro de una persona es humanamente accesible, solo el amor espiritual permite llegar hasta él: «Acaece con la persona individual que solo por el acto de amor y en el acto de amor nos es dada», dice Scheler (*EFS*, 236); y en otra página añade, ponderando la sensibilidad exquisita que el amor otorga para descubrir y potenciar, en aquello a que se aplica, valores hasta entonces ocultos: «La esencia de una individualidad ajena, que de suyo es indescriptible y no resoluble en conceptos —*individuum ineffabile*—, solo en el amor, o en un mirar a través de él, brota pura e íntegramente» (*EFS*, 229). Tan pronto como el amor desaparece, la «persona individual» se trueca en «persona social», hácese realización concreta de un tópico «ser profesor», de un genérico «ser abuelo», etc.; y es precisamente entonces cuando un individuo humano —como tal individuo viviente, no como persona— puede ser descrito y conocido.

¿Cómo se nos da la persona en el amor? Por supuesto, no como objeto. El amor espiritual es un comportamiento «objetivo» respecto de nuestros propios intereses y sentimientos, pero no es una actividad «objetivante» respecto del ser personal a quien se ama, porque la persona nunca puede ser convertida en «objeto». Del otro podemos objetivar su cuerpo, su vida

[24] El amor al individuo humano tiene, según Scheler, formas, especies y modos distintos. Sus *formas* cardinales son tres: el amor espiritual a la persona, el amor psíquico al yo individual y el amor vital o pasión. Pudiendo coincidir en un mismo acto amoroso estas tres formas son perfectamente separables una de otra. Entre las *especies* del amor interhumano cabe señalar el amor maternal, el filial y el sexual, el amor a la patria, al terruño, etc. Los *modos*, en fin, son combinaciones de actos de amor con comportamientos sociales y vivencias de simpatía. Entre ellos están la bondad, la benevolencia, el aprecio, la afección, etc.

psíquica y su yo, mas no el centro personal de sus actos. «La persona —afirma una y otra vez Scheler— solo puede sernos dada *coejecutando* sus actos: cognoscitivamente, en el *comprender* y el *convivir;* moralmente, en la *secuacidad* respecto del modelo. El núcleo moral de la persona de Jesús, por ejemplo, solo a uno le es dado: al discípulo» (*EFS*, 237). Necesitamos amar lo que ama el modelo, amándolo con él, co-amándolo, para que se nos dé el «valor moral» de la persona a quien seguimos, ese radical núcleo de valor en que arraigan todos los particulares «valores objetivos» de su talento y de su conducta. Hay en ello como un mutuo y libre abrirse las almas del amante y el amado; porque «en esa ejecución en común de los mismos actos espirituales, las personas no pueden ser comprendidas ni conocidas si ellas no se abren espontáneamente» (*EFS*, 142). No es, pues, el ser empírico y objetivable del individuo, sino la verdad última de la persona, lo que constituye el término propio del amor espiritual. Amase en él, en definitiva, lo que la persona amada puede y debe ser, el adecuado cumplimiento de su íntima, tal vez desconocida vocación. ¿No es esto, acaso, la «verdad última» de una persona?

Hasta en el caso del amor a Dios, «persona de personas», se cumple de algún modo esta profunda ley del amor personal: «La suprema forma del amor de Dios no es el *amor a Dios* como bien infinito, es decir, como suprema *cosa*, sino la coejecución de su divino amor al mundo *(amare mundum in Deo)* y a Sí mismo *(amare Deum in Deo)*» (*EFS*, 233). La raíz religiosa del amor espiritual a la persona será, según esto, un *amare personam in Deo*, un acto de amor en el cual amante y el amado existan a la vez uno *para* el otro y *en* Dios (*EFS*, 325). Así pensaba Max Scheler por los años en que dio a la luz la segunda edición de *Wesen und Formen der Sympathie* [25].

[25] Como es sabido, Scheler pasó intelectualmente desde el teísmo cristiano a un panenteísmo evolucionista. Tal fue la actitud más central de su mente en los últimos años de su vida. Pero en estos no volvió a plantearse explícitamente el problema del amor interpersonal. La esencial conexión entre el amor interpersonal y el amor a Dios había sido estudiada por Scheler en *El resentimiento en la moral* y en *De lo eterno en el hombre.*

Uno *para* el otro *en* Dios. Esta expresiva fórmula —mera actualización del *amare in Deo* agustiniano— indica que, para Scheler, cada una de las dos personas conserva su individualidad metafísica en la relación amorosa. Frente a la metafísica monista de Hegel, Schopenhauer y Von Hartmann, según la cual el amor sería la sumersión del espíritu amante en el seno indiferenciado del Ser único, Scheler sostiene con energía que la individualidad de la persona es una realidad metafísicamente indeleble. El hombre puede confundirse psíquicamente con los demás —y esto es, como sabemos, lo que acontece en los fenómenos subconscientes de «unificación afectiva» o *Einsfühlung*— a través de su *conciencia vital*, dominio intermedio entre la *conciencia del cuerpo* y la radical intimidad del *centro espiritual de la persona;* pero por encima y por debajo de ese estrato psicológico, la conciencia de la individualidad perdura intacta. «Tanto la conciencia del cuerpo como el centro espiritual de la persona, siempre esencialmente individual, son algo que cada ser humano *tiene para sí solo*» (*EFS*, 56). El dolor de muelas duele tan solo al que lo sufre; y por el otro extremo, la mística del espíritu más genuina nunca ha desconocido esa «distancia intencional de la existencia» —insalvable hiato, mínimo y abismal a un tiempo, entre la existencia finita del hombre y la realidad infinita de Dios— que hay en el ápice mismo del trance místico (*EFS*, 57).

Sería un error, no obstante, equiparar el sentimiento de la individualidad del cuerpo y el de la individualidad de la persona. El primero es la vivencia de una realidad empírica y contingente, el advertimiento de que *hic et nunc* existe ese organismo material y viviente que llamo «mi cuerpo»; el segundo, en cambio, es el fenómeno manifestante de una realidad esencial y absoluta, porque «el último y verdadero principio de individuación reside para el hombre —dice Scheler— en su alma espiritual misma, es decir, en el sustrato real de su centro personal» (*EFS*, 171). De ahí la esencial «clausura» del centro de la persona y la imposibilidad de ver íntegramente el «corazón» del prójimo y nuestro propio «corazón». «El individuo absoluto, como persona absolutamente íntima del

hombre, es, en el sentido de la comprensión, *esencialmente transinteligible*, y no solo arracional e inefable» (*EFS*, 98-99). Mas ya sabemos que lo «transinteligible» puede ser en alguna medida «comunicable». Así como en el sentimiento que de su propio cuerpo tiene el otro me es imposible participar, la simpatía y el amor permiten que las personas, sin mengua de su irreductible individualidad metafísica, se hagan mutuamente partícipes de su ser y mutuamente se eleven a niveles de valor cada vez más altos. Por esto, aunque el bienestar de los hombres llegue a ser máximo, el amor no desaparecerá jamás sobre la tierra [26]; y por esto también —añade Scheler— «un mundo perfectamente civilizado podrá ser siempre un mundo lleno de odio, un *mundo demoníaco*» (*EFS*, 270-271).

VII. Así entendió Max Scheler la percepción del yo ajeno y la relación interpersonal. La novedad, la fecundidad y la riqueza de sus puntos de vista y sus descripciones son bien patentes. La visión actual del problema del otro tiene en él, sin duda alguna, su adelantado más vigoroso y penetrante. Tanto más, cuanto que Scheler supo postular de modo muy explícito la necesidad de integrar el cultivo armonioso de todos los vínculos que atan a los hombres entre sí —desde la fusión afectiva hasta el amor espiritual a la persona—, para el logro de una plena y cabal formación del «corazón del hombre» (*EFS*, 144-179). Para el filósofo y el pedagogo, en la teoría como en la vida real, el amor acósmico entre persona y persona debe ser más bien una cima del vivir humano que un sublime recinto estanco de la existencia en el mundo.

Ampliamente he de utilizar yo esta rica construcción scheleriana, mas no sin hacer ahora dos breves interrogaciones epilogales. La teoría del otro que Scheler propone, ¿es en verdad la doctrina unitaria y «absoluta» cuya posibilidad él mismo tan claramente proclamó? Una visión tan netamente estratificada de la realidad humana —a tal visión estratigráfica pertenece, valga un solo ejemplo, la atribución de un carácter *puramente psíquico* al con-sentimiento de las vivencias—, ¿permite acaso construir esa general y abarcante teoría del otro a que el pensamiento de Scheler aspira? *Sine ira et studio*, habrá que hacerse cargo del problema antropológico que late bajo estas dos graves interrogaciones.

[26] Había anunciado H. Spencer, profeta del positivismo, que, con el aumento del bienestar, el amor sería en el mundo cada vez más superfluo.

Capítulo II

Martin Buber

En 1923, año en que se publicó la segunda edición de *Wesen und Formen der Sympathie*, de Scheler, y *El tema de nuestro tiempo*, de Ortega, aparecía en Alemania el librito *Ich und Du*, de Martin Buber. Su autor —«una de las figuras fundacionales de nuestra época», le ha llamado Hans Urs von Balthasar [1]— era un judío vienés de ascendencia polaca, profesor de Religión Comparada en la Universidad de Francfort, director de la revista *Der Jude*, colector de textos hasidíes y alma muy impregnada por la espiritualidad mística de este singular movimiento religioso [2]. No creo que ese opúsculo tuviese entonces la

[1] *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum* (Köln, 1958).

[2] Con el nombre de hasidismo o jasidismo (*Hassidim* significa en hebreo «los hombres piadosos») es designado un movimiento místico fundado en el siglo XII por Samuel Hassid, jefe de la comunidad judía de la ciudad alemana de Spira, más o menos disuelto por el auge de la cábala a fines de la Edad Media y resucitado con brío nuevo en el siglo XVIII, entre los grupos judíos de Polonia y Rusia, por Israel Baal Shem Tob. El problema de las conexiones entre el hasidismo primitivo, por un lado, y el franciscanismo, la cábala y la magia nominal, por otro, no puede ser tratado aquí. Debo conformarme con subrayar los rasgos de la espiritualidad hasidí en que más directamente parece fundarse la doctrina de Martin Buber acerca de la relación interpersonal: 1.° Presencia inmediata de Dios en el mundo por Él creado. Dios está entero en cada cosa; Dios está más cerca del universo y del hombre que el alma humana pueda estarlo del cuerpo. 2.° La piedad mística de la persona individual

acogida que por su intrínseca importancia merecía, aunque su contenido correspondiese tan plenamente al «espíritu del tiempo» como el de los libros de Scheler y Ortega ahora mencionados, y aunque el nombre del autor, nacido en 1878, comenzase a sonar con autoridad creciente y muy peculiar acento en el mundo intelectual de aquella Alemania. Solo años más tarde, cuando Martin Buber fue explanando su pensamiento en una serie de breves escritos —*Zwiesprache* (1929), *Die Frage an den Einzelnen* (1936), *Was ist der Mensch?* (1938), *Elemente des Zwischenmenschlichen* (1953)— y, sobre todo, después de su salida de la Alemania nacionalsocialista para ocupar una cátedra en la Universidad de Jerusalén (1938), han logrado difusión y prestigio universales las ideas que *Ich und Du* contenía [3].

Despréndese de lo dicho que en la génesis de *Ich und Du* confluyeron dos corrientes espirituales: una judía, hasidí, y otra occidental y europea. El general desencanto de las gentes de Europa frente al individualismo burgués y la esperanza de una vida social a la vez más personal y más comunitaria —dos de los motivos históricos a que más sensible fue la generación europea de Scheler, Buber y Ortega—, son

no excluye una intensa vida comunitaria. El *hassid* debe actuar como guía y maestro de los demás y amar solícitamente el bien de la comunidad. 3.° En cuanto a la relación entre el hombre y Dios, se concede importancia especial al «esfuerzo personal» *(Hithazkuth)* por aproximarse a lo divino y al entusiasmo extático *(Hithlahavuth)* que permite lograr la comunión mística. Veremos muy pronto cómo estas ideas perviven en la entraña misma del pensamiento de Martin Buber. Este ha expuesto su personal visión del hasidismo en su libro *Die chassidische Botschaft.*

[3] *Ich und Du* ha sido traducido al inglés *(I and Thou,* Edinburgh, 1937), al francés *(Je et Tu,* París, 1938) y al castellano *(Yo y Tú,* Buenos Aires, 1956). Los restantes escritos han sido vertidos al inglés *(Between Man and Man,* London, 1947) y al francés *(La vie en dialogue,* París, 1959). En castellano, aparte la edición de *Yo y Tú* antes mencionada, puede leerse una traducción de *¿Qué es el hombre?* (México, 1949). En las páginas subsiguientes citaré *Ich und Du* según la edición alemana de 1958 (mediante la sigla *ID), Was ist der Mensch?* por su versión al castellano (mediante la sigla *QH)* y los escritos restantes por su traducción francesa (mediante la sigla *VD).*

tan perceptibles en el fondo de sus páginas como la visión hasidí del cosmos y del hombre. De la confluencia de esas dos corrientes, ¿qué resultó, en orden a la visión teorética de la relación interpersonal? Trataré de responder a esta pregunta exponiendo sucesivamente la fenomenología, la génesis histórica y psicológica, la metafísica y la dinámica concreta de la relación yo-tú, tal como Martin Buber las entiende.

I. Para las personas adultas de cualquier país civilizado, el lenguaje se basa, según Buber, sobre dos «palabras fundamentales», «palabras-principio» o «protopalabras» *(Grundworte),* que no nombran cosas, sino modos de relación entre la persona locuente y el mundo: la palabra-principio *yo-tú* y la palabra-principio *yo-ello.* Cuantas veces habla el hombre, y sea cualquiera el contenido de su expresión verbal externa o interna, está diciendo *yo-tú* o *yo-ello.* Decir *tú* es estar diciendo a la vez *yo-tú,* o bien *yo-ello.* La existencia entera del hombre descansa sobre una u otra de estas dos palabras fundamentales, una vez han sido pronunciadas en su alma.

Impónese, pues, una descripción rigurosa de lo que en su respectiva realidad sean estos dos contrapuestos modos de la relación y de la existencia. He aquí las notas principales de uno y otro:

1.ª La relación *yo-ello* se manifiesta primariamente como experiencia y posesión de «algo»: es la que expresan frases como «yo veo algo», «yo quiero algo», etc. Frente a la realidad, quien dice *yo-ello* observa y utiliza (*ID*, 10, 32, 40). Bien distinto es lo que acontece en la relación *yo-tú.* Esta —la relación en sentido pleno, la relación por excelencia— se manifiesta primariamente como encuentro (*ID*, 15, 16) y en modo alguno implica posesión: «Aquel que dice *tú* no tiene cosa alguna, no tiene nada. Pero está en la relación» (*ID*, 10). Frente a la realidad, quien dice *yo-tú* contempla y acepta. A diferencia del observador, siempre ávido y agresivo, «el contemplador —escribe Buber— adopta una postura que le permita ver el objeto a su gusto, y con toda espontaneidad espera lo que se ofrezca a su contemplación. La intención no impera en él más que al comienzo; todo lo demás es involuntario. No se apresura

a anotar y no teme olvidar algo («Es bueno olvidar», dirá)... No se cuida con empeño de los rasgos («Los rasgos —dirá— extravían»). Destaca en el objeto lo que no es *característico*, lo que no es *expresivo* («Lo interesante —dirá— no es lo importante»). Todos los grandes artistas han sido contempladores» (*VD*, 113-114).

Pero ni siquiera en la contemplación se cumple íntegramente la relación *yo-tú*. Aun distinto del observador, el contemplador también ve en el otro un individuo viviente, un objeto más o menos separado de su vida personal. Lo verdaderamente propio de la relación *yo-tú* —sostendrá Buber, cuando su pensamiento llegue a plena madurez— no es la contemplación, sino el «conocimiento íntimo», aquel en que el otro, hallándome yo receptiva y aceptadoramente situado ante su realidad, «me dice algo *a mí*», algo que exige *mi* respuesta. El lenguaje cotidiano usa como frases triviales las expresiones metafóricas «Esto me dice algo» y «Esto no me dice nada». Pues bien: empleando en sentido directo y con intención convivencial la primera de tales frases —«Tú me dices algo a mí»—, la percepción del otro se trueca en «conocimiento íntimo» (*VD*, 114-115).

2.ª La palabra-principio *yo-ello* hace referencia a un objeto dotado de cualidades específicas y de confín. En cambio, la realidad a que se refiere la palabra-principio *yo-tú* no es objeto y carece de confín, es presencia iluminadora y plenaria: «Sin vecinos y fuera de toda conexión, el *tú* llena el horizonte. No porque fuera de él no exista nada, sino porque todas las cosas viven en su luz. Ni la melodía se compone de sonidos, ni el verso de palabras, ni la estatua de líneas; solo mediante desgarraduras se llega a hacer de su unidad una multiplicidad. Lo mismo acontece con el hombre a quien digo *tú*. Puedo abstraer de él el matiz de su cabello, de sus opiniones o de su bondad, más aún, estoy sin cesar obligado a hacerlo; pero en cuanto lo hago, deja de ser *tú*» (*ID*, 13).

3.ª La relación *yo-tú* es directa e inmediata: «Entre el *yo* y el *tú* no se interpone ningún juego de conceptos, ningún esquema y ninguna imagen previa... Entre el *yo* y el *tú* no hay fines, ni apetitos, ni anticipaciones... Todo medio es un obs-

táculo. Solo cuando los medios quedan abolidos, se produce el encuentro» (*ID*, 16). Equivale esto a decir que la relación *yo-tú* es presencia pura, presencia transtemporal y transespacial: «El presente, no el instante puntual que no designa sino el término puesto por el pensamiento al *tiempo transcurrido*..., el instante en verdad presente y pleno, este solo existe cuando hay presencia, encuentro, relación *yo-tú*. En cuanto el *tú* se hace presente, la presencia nace» (*ID*, 16) En contraste con esta presencia plenaria que al *yo* concede el *tú*, el *yo* de la palabra principio *yo-ello*, atenido como vive a la multiplicidad de los objetos y los «contenidos» que le rodean, no es presente, solo es pasado.

No se afirma con esto que la realidad a que llamo *tú* haya de quedar indefinidamente para mí más allá del espacio y del tiempo. No solo *puedo* situar en el espacio y en el tiempo al hombre que llamo *tú*, sino que sin cesar *tengo que* hacerlo. Pero a partir de entonces, esa realidad ya no me es un *tú;* para mí es *él* o *ella;* en definitiva, un *ello* sometido a experiencia. «Del hombre a quien llamo *tú* no tengo conocimiento empírico: estoy en relación con él en el santuario de la palabra originaria *yo-tú*. Solo al salir de ese santuario le conozco de nuevo por la experiencia. La experiencia es el alejamiento del *tú*» (*ID*, 14). Una vez concluso el fenómeno de la relación, el *tú* se convierte *forzosamente* en *ello* (*ID*, 32), y esta, precisamente esta, es la gran melancolía de nuestro destino terrenal (*ID*, 20).

4.ª La relación *yo-tú* lleva consigo libertad y originalidad; la relación *yo-ello*, por el contrario, implica necesidad y determinación. En el encuentro, «el *yo* y el *tú* se enfrentan libremente en una reciprocidad de acción en modo alguno ligada a causalidad (determinante)...; en él encuentra el hombre la garantía de la libertad de su ser y de la libertad del Ser. Solo quien conoce la relación y la presencia del *tú* es un hombre apto para tomar una decisión. Y el que toma una decisión es libre porque se ha presentado ante la Faz» (*ID*, 48). Es hombre libre, nos dice en otra página Martin Buber, el que «quiere sin la arrogancia de lo arbitrario», aquel que sacrifica su pequeño querer sin libertad, regido por las cosas y los instintos,

al gran querer que le aleja de la acción determinada y le lleva a la acción predestinada y a la leal aceptación de todo lo que de tal acción resulte; hombre libre, en suma, es «el que cree en la realidad y se ofrece al encuentro» (*ID*, 54-55).

Atenido al *yo-ello*, tratando a la realidad como mero objeto, el hombre existe bajo el yugo de la arbitrariedad y la fatalidad; atenido, en cambio, al *yo-tú*, siente que la libertad y el destino contraen nupcias en su alma. Fiel a su radical tendencia objetivadora, la cultura moderna ha hecho de la realidad un permanente *ello* y ha condenado a la mente humana a un desesperante fatalismo. En esto coinciden el pensamiento biologista y el pensamiento historicista de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Llámese *ley vital*, *ley psíquica*, *ley social* o *ley cultural*, la palabra del hombre moderno no deja de afirmar «que el ser humano está obligado por un devenir inexorable, contra el cual toda resistencia suya es ilusoria» (*ID*, 52). Pero esta visión de la realidad no es la única posible. Bajo el dogma de un curso de las cosas que no deja resquicio a la libertad, esta sigue existiendo, y con ella la única fuerza capaz de cambiar esencialmente la faz de la tierra: la *reversión*, el súbito y callado impulso de las almas que desde dentro de sí mismas rompen la trama de los hábitos instintivos, se liberan de los vínculos de clase y logran reanimar, rejuvenecer y transformar las más firmes estructuras históricas. «La única cosa que puede hacerse fatal para el hombre es creer en la fatalidad, porque esta creencia suprime el movimiento que conduce a la reversión... Y así, estar libre de la creencia de que no hay libertad es llegar a ser libre» (*ID*, 53).

Gracias a esa reversión, el hombre conquista —o reconquista— la armonía de la libertad y el destino. «Solo el hombre que realiza en sí mismo la libertad encuentra el destino. Cuando descubro la acción que me requiere, en ese movimiento de mi libertad se me revela el misterio; mas también se me revela en el hecho de que yo no puedo realizar esa acción tal como yo la quería, y hasta en mi resistencia. Aquel que, dejando de lado todas las causas, toma su decisión desde el fondo mismo de su ser; aquel que se despoja de sus bienes y sus vestidos para presentarse desnudo ante la Faz, ese hombre

libre ve aparecer el destino como una réplica de su libertad. El destino no es entonces su límite, sino su cumplimiento. Libertad y destino, enlazados, dan sentido a la vida» (*ID*, 49).

5.ª La relación *yo-tú* compromete todo el ser de quien la vive: «la palabra-principio *yo-tú* —escribe Buber— solo puede ser pronunciada por el ser entero» (*ID*, 9). Es verdad que el *tú* —esto es: la certidumbre de hallarme en relación *yo-tú* con una realidad exterior a mí— viene a mí gratuitamente; pero mi aceptación de esa certidumbre, y por tanto mi personal respuesta al *tú* con quien me encuentro, es un acto de mi ser, de todo mi ser. Yo me realizo a mí mismo, en consecuencia, cuando entro en contacto con el *tú*: «haciéndome *yo*, digo *tú*» (*ID*, 15). Bien distinto es lo que en mí acaece cuando pronuncio la palabra-principio *yo-ello*: ni entonces entra en juego todo mi ser, ni puedo considerar mi actividad como una realización plenaria de mí mismo. Decir *yo-ello* es tan solo utilizar parcialmente mi ser propio y el ser del mundo.

6.ª El *yo* de la relación *yo-tú* es persona, subjetividad auténtica; el *yo* de la experiencia *yo-ello* es individuo singular y cualificado, mero sujeto. «La subjetividad genuina... es el lugar donde nace y crece el deseo de una relación cada vez más elevada y absoluta, el ansia de una total participación en el ser. En la subjetividad madura la sustancia espiritual de la persona. La persona adquiere conciencia de sí misma como participante en el Ser, de lo que ella *es* con otros seres, y por lo tanto del hecho de ser. El individuo singular *(der Einzelne)* adquiere conciencia de sí mismo en cuanto ente que es *así* y no de otro modo. La persona dice: «Yo soy»; el individuo singular dice: «Yo soy así». «Conócete a ti mismo» significa para la persona: «Conócete como ser»; y para el individuo singular: «Conoce tu modo de ser». Distinguiéndose de los otros seres, el individuo singular se aleja del Ser... La persona contempla su *sí mismo;* el individuo singular se ocupa de lo suyo; dice: mi especie, mi raza, mi actividad, mi genio» (*ID*, 57-58). Pero sería gravemente erróneo pensar que esta descripción se refiere a dos especies de hombres. En el pensamiento de Martin Buber, la condición de persona y la condición de individuo singular son dos polos de la existencia humana. Ningún

hombre es puramente persona, y ninguno es puramente individuo singular. Cada hombre concreto vive en el interior de un yo doble, en cuya trama predomina uno u otro de sus dos ingredientes. La historia real de la humanidad no es sino la cambiante relación entre aquellos hombres en quienes es más fuerte la condición de persona y aquellos otros en que prevalece la individualidad singularizadora.

II. Descriptivamente, esto es la relación *yo-tú*. Mas ya dije al comienzo que las palabras-principio *yo-tú* y *yo-ello* pertenecen al lenguaje de los hombres civilizados y adultos. Respecto de la existencia humana son, desde luego, fundamentales: fundan la existencia concreta de quien las pronuncia; pero solo a través de un largo proceso histórico y psicológico se hace capaz el hombre de pronunciarlas con suficiente explicitud.

Lo verdaderamente originario en la vida del hombre es la vivencia del *yo-tú:* «en el principio fue la relación», dice Buber (*ID*, 20). Más aún: esa vivencia de la relación *yo-tú* ha sido siempre especialmente viva en el encuentro con el otro, y así lo demuestra el lenguaje convivencial de los pueblos primitivos. Cuando un cafre se encuentra con otro, le saluda diciéndole: «Te veo»; ciertos indios americanos se saludan entre sí con esta expresión, sublime a fuerza de ridícula: «Olfatéame». La primera de esas dos fórmulas declara que el otro está apareciendo en presencia viva ante los ojos del que habla; la segunda manifiesta la libre y pacífica entrega del locuente al encuentro con el otro. Pero esta forma rudamente sensorial en que la vivencia del encuentro viene ahora expresada, indica por sí misma que en el alma del primitivo no existe todavía clara conciencia del yo, ni, por lo tanto, conciencia explícita de la distinción «objetiva» entre *tú* y *ello*. El primitivo «pronuncia la palabra-principio *yo-tú* con una naturalidad previa a lo que podríamos llamar diferenciación de las formas y anterior al acto de conocerse a sí mismo como *yo*. Ahora bien: la palabra-principio *yo-ello* solo es posible cuando este conocimiento ha sido adquirido, cuando ya se ha consumado el aislamiento del *yo*. El primer grupo verbal puede ciertamente descomponerse en un *yo* y un *tú*, mas no ha nacido de su

acoplamiento; por su índole, es anterior al *yo*. El segundo grupo, en cambio, el *yo-ello*, nace del acoplamiento del *yo* y el *ello*, y por su índole es posterior al *yo*» (*ID*, 24). Solo quien ha descubierto en su propio ser el polo de la individualidad singularizadora, solo él puede llamarse a sí mismo *yo* y convertir en *ello* —observándola, objetivándola— la realidad en torno [4].

Más rica es la enseñanza que brinda el desarrollo del niño. El curso de la infancia nos hace ver, en efecto, que la realidad espiritual de las dos palabras originarias nace de una realidad natural: la realidad del *yo-tú* procede de una vinculación natural; la realidad del *yo-ello*, de una distinción natural.

La vida prenatal del niño es un estado de pura vinculación natural, un puro intercambio de savias con el organismo materno. Pero el infante no reposa solo en el seno de su madre, sino en la naturaleza entera, en la Magna Mater. Un viejo texto mítico judío afirma que «en el seno materno el hombre está iniciado en el Todo, pero con el nacimiento lo olvida». Esta sentencia, ¿no parece ser como un precipitado de la sabiduría humana más arcaica? La verdad es que esa vinculación cósmica pervive en el fondo del ser humano como una imagen secreta de su deseo. Mas no porque el hombre aspire secretamente a retornar al claustro materno, como desde Freud han solido enseñar los psicoanalistas, sino porque —sabiéndolo o no— la criatura humana ansía el logro de un lazo cósmico entre el ser ya abierto a la vida espiritual y su *tú* verdadero. Solo si el todo de la realidad fuese para él un verdadero *tú*, podría el hombre sentirse plenamente feliz.

El nacimiento enfrenta al niño con el mundo; pero este, durante la primera infancia, todavía sigue siendo *tú*. El sueño

[4] La existencia terrena de los primeros hombres fue sin duda áspera y dura; pero esto no excluye, dice Martin Buber, que esa existencia fuese a la vez un «paraíso». «Las experiencias de relación de los hombres más primitivos no fueron, en verdad, suave complacencia; pero más vale la violencia frente a un ser realmente vivido que una tibia solicitud frente a números sin rostro. Desde esa violencia hay un camino que conduce a Dios; desde esta solicitud no hay camino sino hacia la nada» (*ID*, 25).

del lactante es un retorno inconsciente y periódico al tibio regazo de la Gran Madre; la vigilia, a su vez, es una auroral relación del infante con la realidad exterior, por él oscuramente vivida como un inmenso *tú*. La mirada vaga del niño de pecho acaba fijándose en esta o la otra mancha de color y sorbiendo vitalmente la emoción primigenia, el «alma» del rojo o del verde; el gesto impreciso de sus manos termina descubriendo amorosa e inolvidablemente la consistencia sólida de los cuerpos —el rostro materno, un juguete— que por azar ellas aprehenden. No se trata ahora de actos psíquicos referibles a eso que la psicología de la edad adulta suele llamar «experiencia de un objeto». Trátase más bien de una correspondencia viviente y activa con un gigantesco interlocutor —el mundo— que habla mediante colores, blanduras y durezas.

Llamemos «imaginaria» a esta muda y turbia conversación del lactante con el mundo. Tal «imaginación» no es, sin embargo, una «animación» general del cosmos, sino el instinto primario de hacer de toda cosa un *tú*, un radical instinto de relación cósmica, de diálogo viviente con la realidad. «Pequeños gritos inarticulados resuenan obstinadamente, carentes aún de significación, en el vacío; pero esos gritos, un buen día, se convertirán inopinadamente en diálogo. ¿Con quién? Quizá con la tetera que sonoramente hierve; pero esto será ya un diálogo» (*ID*, 27). No es cierto que el niño comience por percibir el objeto con el cual él se pone en relación; al contrario, lo verdaderamente primitivo es el instinto que le mueve a esa relación: «él es la mano que se ahueca para que el interlocutor venga a alojarse; luego se establece la relación con ese interlocutor, bajo una forma no verbal del *tú;* pero la transformación de este en objeto es un resultado tardío, nacido de la disociación de la experiencia originaria y comparable al nacimiento del *yo*» (*ID*, 28). Cabe, pues, hablar de un «*tú* innato» que ocasional y concretamente se realiza en cada uno de los encuentros del niño con las cosas del mundo en torno. «La Relación, categoría del ser, es al comienzo una disposición de acogida, un continente, un molde psíquico; es el *a priori* de la relación, el *tú* innato. Las relaciones vividas

son realizaciones del *tú* innato en el *tú* encontrado», dice Martin Buber (*ID*, 28) [5].

Llega un momento, sin embargo, en que a través del *tú* se descubre el hombre a sí mismo como *yo*. Hasta entonces, toda la realidad exterior —y de modo más claro e intenso la realidad de los demás hombres— venía siendo el interlocutor, el compañero; en definitiva, *tú*. Pero hay una edad en que el compañero aparece y se esfuma, y en que los fenómenos de relación mudablemente se condensan o se disipan. Con esta alternancia va esclareciéndose y robusteciéndose la conciencia del término de la relación que perdura sin cambio, la conciencia del *yo*. Tal vivencia del propio *yo* está inicialmente comprometida en la trama de la relación con el *tú:* es el modo como se conoce a sí mismo algo que tiende hacia el *tú* sin ser el *tú*. Hasta que al fin el vínculo se rompe, y el *yo*, en súbito destello, se encuentra en presencia de sí mismo, despegado de lo que era, como si se tratase de un *tú* extraño, para inmediatamente tomar posesión de sí y ofrecerse conscientemente a la relación. Es la hora de la vida en que el niño demuestra ser persona.

5 La coincidencia con el pensamiento de Scheler es sobremanera patente. He aquí las bellas palabras con que Buber describe esa primera etapa de la relación del niño con el mundo: «En la necesidad de contacto (necesidad de un contacto, primero táctil, luego visual, con otro ser), el *tú* innato se ejercita bien precozmente, y de manera cada vez más neta expresa la mutualidad, la 'ternura'; pero el 'instinto de creación' que más tarde aparece (instinto de producir objetos por síntesis o, si esto no es posible, por análisis, desmembrando, desgarrando), revela asimismo aquella necesidad: prodúcese, entonces, en efecto, una 'personificación', de la cosa creada, un 'diálogo' con ella. El desarrollo del alma del niño se halla indisolublemente ligado al desarrollo de ese nostálgico deseo de *tú*, a las satisfacciones y las decepciones que tal deseo experimenta, al juego de su actividad y a la trágica seriedad de sus desórdenes. La verdadera intelección de estos fenómenos... solo puede lograrse recordando, cuando se les examina y explica, su origen a la vez cósmico y metacósmico. Muéstrase en ellos un esfuerzo por salir del mundo originario de lo indiviso e informe; ese mundo del cual, por el hecho del nacimiento, había nacido el individuo físico, pero todavía no el ser personal íntegro, actualizado, que no se perfila sino poco a poco, a medida que va entrando en el mundo de la relación» (*ID*, 28).

Solo en esta sazón de la vida anímica puede ser verdaderamente pronunciada la palabra fundamental *yo-ello*. Ya el mundo cósmico y los otros pueden ser *ello;* esto es, realidad objetiva y experimentable. Las cosas exteriores dejan de ser «compañeros» y se muestran como realidades susceptibles de observación, compuestas por el conjunto de las cualidades que les son propias, situadas en un espacio y un tiempo cósmicos y sometidas a las leyes universales de la causalidad. Todo esto, ¿quiere acaso decir que el mundo y los otros ya no pueden ser *tú?* El hombre civilizado y adulto, ¿se hallará condenado, porque conoce la observación, a desconocer el encuentro? En modo alguno. Hay momentos de profundidad silenciosa en que el orden del mundo, oculto de ordinario bajo la abigarrada multiplicidad de las cosas, se nos muestra con viva presencia plenaria. Hay ocasiones en que una simple mirada a los ojos de cualquier desconocido nos hace vivir en compañía y descubrir el subsuelo de eternidad en que arraiga nuestro tiempo [6]. Si el *tú* acaba forzosamente trocándose en *ello*, el *ello* puede en todo momento convertirse en *tú;* y así, ser hombre auténtico es saber pasar con lúcida entereza de uno a otro de estos dos modos de vivir. De ahí la sentencia lapidaria de Martin Buber: «En verdad, en verdad te digo, que el hombre no puede vivir sin *ello;* pero quien solo con *ello* vive, no es un hombre» (*ID*, 33).

III. Transparece con suficiente claridad en las páginas precedentes que, para Buber, la relación *yo-tú* puede ser establecida con tres dominios o esferas del ser y, en definitiva, con el centro vivificante e infinito en que las tres tienen su fundamento. Lo diré con sus propias palabras: «Tres son las esferas en que surge el mundo de la relación. La primera es la de nuestra vida con la naturaleza. La relación vibra ahora en la oscuridad sin alcanzar el umbral del lenguaje. Las criaturas se mueven en nuestra presencia, pero no pueden llegar hasta nosotros, y el *tú* que les dirigimos debe quedarse en ese umbral. La segunda esfera es la vida con los hombres. La relación es en ella manifiesta y se expresa en el lenguaje; ahora podemos dar y aceptar el *tú*. La tercera esfera es la vida con las esencias inteligibles. La relación, en ella, está envuelta en nubes, pero las disipa; es muda, pero suscita nuestra voz. No distinguimos ningún *tú*, pero nos sentimos llamados y respondemos creando formas, pensando, actuando [7]. Todo nuestro ser dice entonces la palabra *yo-tú*, aunque nuestros labios no puedan pronunciarla... En las tres esferas, gracias a todo lo que en ellas se nos hace presente, rozamos con la mirada la orla del *Tú* eterno, sentimos emanar un soplo que viene de él; en cada *tú* invocamos el *Tú* eterno, según el modo propio de cada una de las esferas» (*ID*, 11 y 89) [8].

Un árbol, según esto, puede hacérseme *tú*. ¿Cuándo el árbol dejará de ser objeto —objeto pictórico, industrial o botánico— y, sin yo hacerme niño, se me convertirá en interlocutor, en compañero? Solo en este caso: cuando yo vea la realidad del árbol como una concreción singular del orden metafísico del mundo; mejor aún, cuando esa singular realidad

[6] Lo mismo viene a decirnos *Was ist der Mensch?* «El niño aprende a decir tú antes de pronunciar el yo; pero en el nivel de la existencia personal hay que poder decir verdaderamente *yo* para poder vivir el misterio del *tú* en toda su verdad. El hombre que se ha hecho *uno mismo* está ahí, incluso desde un punto de vista intramundano, *para* algo: para la realización perfecta del *tú*» (*QH*, 111).

[7] Es esta —casi será ocioso indicarlo— la esfera de la creación intelectual y artística.

[8] La primera de esas tres esferas —nuestra convivencia con el mundo no humano— se halla constituida en su cima por la vida animal, que para Martin Buber constituye el «umbral mismo de la mutualidad» (*VD*, 93), el ápice del movimiento apetitivo de la materia hacia el espíritu. «Los ojos del animal —escribe— tienen la capacidad de hablar un gran lenguaje. Por sí solos... expresan el misterio que la naturaleza ha encerrado en ellos, la ansiedad del llegar a ser... El lenguaje que expresa este misterio es idéntico al misterio que en él se expresa: la ansiedad, la emoción de la criatura entre el reino de la seguridad vegetal y el reino de la aventura espiritual. Ese lenguaje es el balbuceo de la naturaleza al primer toque del espíritu, antes de entregarse a este para su aventura cósmica que llamamos hombre. Pero ningún discurso dirá jamás lo que ese balbuceo sabe proclamar.» Todo ello se hace especialmente manifiesto en la mirada de los animales domesticados o «humanizados» (*ID*, 86, y *VD*, 92-93).

arbórea sea por mí vivida y aceptada como donación gratuita; en definitiva, cuando a través del árbol, hecho ya *tú* mudo, yo llegue a oír la voz secreta del *Tú* eterno y dispensador que le sirve de último fundamento. Es el momento en que el hombre puede franciscanamente hablar del «hermano árbol» o, con el Salmista, invitar a los árboles a dar gritos de alegría delante de Yahvé (Salmo XCVI, 12).

Pero la relación por excelencia es la que se establece entre hombre y hombre. El *tú* es en este caso explícito y verbal: el compañero me demuestra serlo hablándome o respondiéndome: «solo entonces avanza y regresa en una misma forma la palabra fundamental, solo entonces la invocación y la respuesta son formuladas y vividas en un mismo lenguaje; el *yo* y el *tú* hállanse ahora, no en simple relación, sino en diálogo leal... Es ahora, y solamente ahora, cuando realmente nos sentimos contempladores y contemplados, conocedores y conocidos, amadores y amados» (*ID*, 90), y también cuando el elegir y el ser elegido son una y la misma cosa (*ID*, 70). Dejemos, pues, el problema de la vinculación personal con las realidades no humanas, y preguntemos a Martin Buber cómo entiende él la estructura metafísica de la relación *yo-tú*.

Los escasos datos que acerca del tema contiene la obra buberiana pueden ser ordenadamente expuestos considerando los tres momentos reales de esa relación: en primer término, *yo* y *tú*, es decir, las personas que de manera directa nos relacionamos; en segundo lugar, el mundo, nuestro mundo; en tercero, el *Tú* eterno, la realidad misteriosa y fundamentante de Dios.

Tú y *yo* somos personas; más precisamente, hombres en quienes ahora, y merced a nuestro recíproco acto de relación, está predominando el polo de la personalidad —de la «personeidad», diría Zubiri— sobre el polo de la individualidad singularizadora. Nuestras vidas, por tanto, se hallan mucho más determinadas por el ser que por el parecer; mirándonos, tu mirada y la mía dejan aparecer nuestro ser respectivo y propio, no por la virtud de una ocasional, arrebatada e inconsistente sinceridad, sino porque en este momento somos uno

para el otro en verdad, auténticamente (*VD*, 205-207). Yo siento y quiero que *tú* seas *tú*, es decir, otro que *yo;* tú, por tu parte, sientes y quieres que *yo* sea *yo*, esto es, otro que *tú*. En mi relación con otro hombre, escribe Buber, su ser «es otro, es esencialmente otro que yo; y esta alteridad suya es lo que yo tengo presente, porque es a él a quien yo oigo; yo la confirmo, yo quiero que él sea otro que yo, porque quiero que sea tal como él es» (*VD*, 174). Más aún: esa alteridad del *tú* respecto del *yo* y del *yo* respecto del *tú* no es solo aparente y superficial. Hay pensadores para los cuales la palabra y la respuesta no existirían en la profundidad: en esta no habría sino el Ser primordial y uno, una radical homogeneidad sin posibilidad de diálogo. La concepción buberiana del ser personal rechaza de plano esa doctrina metafísica. Es verdad que a veces puede vivir nuestra alma un sentimiento de fusión indiferenciada con el Todo; pero a la unidad fundamental de cada hombre es siempre inherente su individuación: «mi alma no puede quedar sustraída a la diversidad de todas las almas del mundo; esta alma mía, que es una entre ellas, que no es más que una vez: única, inigualable, inderivable alma de criatura» (*VD*, 131). La metafísica bíblica del nombre propio —«Yo te he conocido por tu nombre», dice con frecuencia la Escritura— late en el fondo de estas palabras de Martin Buber. *Tú* eres en ti mismo, como diría Laberthonnière, un *hápax legómenon;* y como *tú* en ti mismo, *yo* en mí mismo y los demás, cada uno en sí mismo [9].

En tal caso, ¿qué será *realmente* nuestra relación? ¿Será solo una impresión subjetiva, un simple fenómeno psicológico, una vivencia fugaz? Nada más lejos del pensamiento de Buber: la relación interpersonal tiene para él una específica consistencia metafísica o, como él dice, metapsíquica y metacósmica. En nuestro encuentro, *tú* y *yo* constituimos un «nosotros esencial», una entidad dual cuya realidad no es meramente sociológica, sino metafísica: «Entiendo por *nosotros* —dice Martin Buber, refiriéndose al «nosotros esencial»— una comunión de personas independientes que han alcanzado ya la

[9] Véase *La pensée hébraïque*, de Cl. Tresmontant (París, 1953).

altura de la mismidad y la responsabilidad propias; comunión que descansa sobre la base de esa mismidad y esa responsabilidad, y llega a ser posible por ellas. La índole peculiar del *nosotros* se manifiesta porque entre sus miembros existe o surge de tiempo en tiempo una relación esencial; es decir, que el *nosotros* rige la inmediatez óntica que constituye el supuesto decisivo de la relación *yo-tú*. El *nosotros* incluye potencialmente el *tú*. Solo hombres capaces de decir *tú* a otro pueden en verdad decir *nosotros*» (*QH*, 112).

En las colectividades sociológicas, cualquiera que sea su índole, rige como principio el «uno-con-el-otro»; la solidaridad queda entonces fundada por el fin del grupo a que ese uno y ese otro pertenezcan. En el encuentro, en cambio, actúa como principio rector el «uno-hacia-el-otro», y la reciprocidad es rigurosamente interpersonal (*VD*, 202). La categoría ontológica que según Buber permitiría dar razón suficiente del *nosotros* es el «entre». Trátase, por supuesto, de una categoría relativa a la realidad humana, y no al ser objetivo y cósmico; el «entre» es un «existencial», en el sentido de Heidegger, que puede cobrar realidad óntica en grados muy diferentes. «Es una esfera común a los dos —al *tú* y al *yo*—, pero que rebasa el campo propio de cada uno. A esta esfera, que surge al ser con la existencia del hombre como hombre, pero que todavía no ha sido conceptualmente aprehendida, la llamamos esfera del *entre*» (*QH*, 157). Cuando es genuina, mi relación personal con el otro no tiene su «lugar ontológico» en el interior de nuestra personalidad individual, ni en un mundo general que nos abarque y determine, sino, muy precisa y efectivamente, en el «entre». No se trata, pues, de una construcción auxiliar *ad hoc*, sino del lugar y soporte reales de lo que entre un hombre y otro acontece; y si su realidad no ha gozado hasta ahora de atención especial, ha sido porque, a diferencia del alma y del mundo, no muestra una continuidad simple, sino que se constituye y vuelve a constituirse en cada uno de los encuentros interhumanos (*QH*, 158). «Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el delgado filo en que el *yo* y el *tú* se encuentran, se halla el dominio del *nosotros*» (*QH*, 160).

Ahora bien: si el «entre» es algo distinto del alma y del mundo, ¿cuál es su realidad propia? Buber la llama unas veces *amor*, y otras *espíritu*. No se trata del sentimiento del amor, sino de su realidad profunda. «El sentimiento de Jesús para con el poseso —léese en *Ich und Du*— es otro que su sentimiento para con el discípulo amado; pero el amor es uno. A los sentimientos se les *tiene;* el amor es un hecho que *se produce*. Los sentimientos habitan en el hombre, pero el hombre habita en su amor. No hay en esto metáfora; es la realidad. El amor no es un sentimiento adherido al *yo*, del cual el *tú* sea el contenido o el objeto; el amor está *entre* el *yo* y el *tú*» (*ID*, 18 y 74)[10]. Y otra página del mismo libro nos dice: «El espíritu en su manifestación humana es una respuesta del hombre a su *tú*... El espíritu no está en el *yo*, sino entre *yo* y *tú*. No es como la sangre que circula en ti, sino como el aire que tú respiras. El hombre vive en el espíritu cuando sabe responder a su *tú*, y lo puede cuando entra en la relación con todo su ser. Solo en virtud de esta capacidad logra el hombre vivir en el espíritu» (*ID*, 38). Amor y espíritu. Si el «entre» de la relación *yo-tú* ha de poseer consistencia y fundamento verdaderos, necesariamente ha de rozar «la orla del *Tú* eterno».

Pero antes de abordar el tema del nexo esencial entre la relación *yo-tú* y el *Tú* eterno, tal como Buber lo entiende, no

[10] «El amor, antes que una relación consecutiva a dos personas —ha escrito Xavier Zubiri—, es la creación originaria de un *ámbito efusivo* dentro del cual, y solo dentro del cual, puede darse el otro como otro» («El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina», en *Naturaleza, Historia, Dios*, pág. 521). Una concepción bíblica del hombre —más veterotestamentaria en Buber, más neotestamentaria en Zubiri— es el suelo común de estas dos concepciones del amor, tan afines entre sí.
La relación genuina tiene que ser *amor*, no puede ser *odio*. «El odio —escribe Buber— es por naturaleza ciego. Quien percibe un ser en su totalidad y se siente constreñido a repudiarlo, ya no está en el reino del odio; se encuentra en el reino de la limitación humana respecto a la capacidad de decir *tú*... Esta palabra envuelve siempre la aceptación del ser a que se dirige. Por esto, quien no puede pronunciarla está obligado a renunciar a sí mismo o al otro» (*ID*, 19).

será inoportuno subrayar el papel decisivo que en la total estructura de esa relación posee para nuestro autor la realidad del mundo. En *Die Frage an den Einzelnen* recuerda Martin Buber el texto en que Kierkegaard intentó justificar su ruptura con Regina Olsen: «Para llegar a amar, he debido apartar de mí el objeto de mi amor.» Y Buber comenta: «Esto significa desconocer a Dios del modo más sublime. La creación no es un obstáculo que haya que franquear en el camino hacia Dios: es el camino mismo... Las criaturas han sido colocadas en mi camino para que yo, criatura como ellas y copartícipe de su existencia, encuentre a Dios a través de ellas y con ellas» (*VD*, 164). Dios no se cierne sobre la creación como sobre un caos; la contiene. «Dios es el *Yo* infinito que hace de todo *ello* su *Tú*. Y el individuo corresponde a Dios cuando, a semejanza de Dios, que abraza su creación divinamente, él abraza humanamente la porción del mundo que le está ofrecida» (*VD*, 169) [11]. Como diría Ortega, la relación *yo-tú* debe ser y tiene que ser «circunstancial»: el encuentro asume instantáneamente en unidad dual —en la comunión del «entre»— el ser del *yo* y el ser del *tú*, y por tanto la huella metafísica y psicológica que en el *yo* y en el *tú* hayan impreso sus mundos respectivos. Pero esa relación es además «itinerante», en cuanto que ella, pareciendo ser terminante y definitiva, es en realidad, como la creación a que pertenece, el camino hacia un Alguien verdaderamente definitivo y absoluto: el *Tú* eterno, Dios.

No puedo exponer aquí la concepción buberiana de Dios como el *Tú* eterno; debo limitarme a mostrar con la mayor concisión el doble nexo que esa concepción establece entre la relación *yo-tú* y la realidad infinita de un *Tú* creador y sustentador.

Respecto de la relación *yo-tú*, el *Tú* eterno es por una parte fundamento, y por otra término. Sin un Dios creador, personal y comunicativo —el *Tú* que nunca puede hacerse *ello*—, no existiría la posibilidad de pronunciar con fundamento la

[11] Así nos lo hace ver la fe religiosa, y así lo reconoció explícitamente el propio Kierkegaard. «Si hubiera tenido fe, habría seguido al lado de Regina», dice una página de su *Diario* correspondiente a 1843.

palabra-principio *yo-tú*, aunque la mente del hombre no siempre haya sabido reconocerlo así. «Dios —escribe Martin Buber— abarca el Todo, pero no es el Todo. De igual modo, Dios abarca mi persona, pero no es mi persona. A causa de esta verdad inefable puedo decir *tú* en mi lenguaje, como cada uno en el suyo. A causa de esta verdad inefable hay el *yo* y el *tú*, y el diálogo, y el lenguaje, y el espíritu cuyo acto originario es el lenguaje, y hay, desde la eternidad, el Verbo» (*ID*, 84-85). Y porque el *Tú* eterno es fundamento primario de toda relación *yo-tú*, puede y debe ser a la vez término suyo. «Cada *tú* particular abre una perspectiva sobre el *Tú* eterno. En cada *tú* particular, la palabra fundamental invoca el *Tú* eterno. Esta función mediadora del *tú* de todos los seres permite que exista una relación efectiva entre ellos y explica que a veces no se cumpla esa relación. El *tú* innato se realiza en cada relación y no se agota en ninguna. Solo se realiza perfectamente en su relación inmediata con el único *Tú* que por esencia no puede convertirse en *ello*» (*ID*, 69). Cuando el *tú* empírico es otro hombre, la relación *yo-tú* tiene que ser deficiente por dos razones: porque ese *tú* es finito y porque, de un modo inexorable, pronto acaba convirtiéndose en *ello*. Tal es, como sabemos, «la gran melancolía de nuestro destino». El balance espiritual del encuentro, ¿dejará de ser, en consecuencia, la decepción? Y cuando la decepción no sea desesperación total —si es que puede ser total la desesperación del hombre en la tierra—, ¿dejará de suscitar en nosotros una aspiración íntima hacia algo o hacia alguien que no decepcione? «El sentimiento del *tú*, cuando el hombre ha experimentado en su relación con los *tús* particulares la decepción de verlos transformarse en *ello*, aspira a sobrepasarlos, aunque sin dejarlos de lado, para alcanzar el *Tú* eterno» (*ID*, 72) [12]. Quien así vive, no busca, espera. Y si al fin encuentra eso que espera, entonces todos los seres quedan elevados hasta el *Tú* que hace resonar en ellos la palabra fundamental. «El tiempo de la vida humana florece entonces en una plenitud de realidad, y la

[12] «Sin dejarlos de lado.» El hombre no puede encontrar a Dios, según Buber, sino *a través de* alguna de las tres esferas del *tú*.

vida, aunque no pueda librarse del *ello*, se halla de tal modo impregnada de relación, que adquiere, incluso frente al *ello*, una estabilidad radiante. Los momentos del encuentro supremo no son ya semejantes al relámpago en la tiniebla, sino a la luna que se levanta en la clara noche estrellada» (*ID*, 100). El encuentro con Dios revela así el sentido divino del mundo.

IV. Aunque la visión hasidí del hombre y del cosmos sea uno de los supuestos del pensamiento de Buber, y aunque el brillante estilo literario con que su autor lo expone delate con frecuencia la fuerte impregnación bíblica de su alma —a Martin Buber se debe la más fiel y hermosa de las traducciones alemanas de la Biblia—, no por ello debe pensarse que la doctrina buberiana acerca de la relación *yo-tú* sea de naturaleza «mística», en el sentido que habitualmente suele atribuirse a esta palabra. Con cierta energía nos lo advierten *Zwiesprache* y el «Post-scriptum» de 1957 a *Ich und Du* (*VD*, 109 y 96). Cualesquiera que sean las últimas implicaciones metafísicas del encuentro genuino, este se halla muy lejos de ser un trance místico: un cambio de miradas con cualquier viandante desconocido puede ser relación auténtica entre un *yo* y un *tú*. Veamos, pues, cómo esta relación —cuya estructura esencial ya conocemos— se realiza de manera concreta.

Dos palabras compendian tal realización: la palabra «encuentro» y la palabra «diálogo». Sin cesar está enviándonos signos el mundo en torno; «vivir —dice Martin Buber— es ser apostrofado» (*VD*, 115). Pero nosotros solemos ser insensibles al mensaje que esos signos nos envían. La vida negociosa nos impide percibir muchos de ellos; la ciencia objetivadora que informa nuestras almas despersonaliza la significación de otros: cuando científicamente lo interpreto, lo que en mí ocurre no me ocurre a mí, sino a un hombre, al hombre. A los signos respondo, por tanto, mediante repertorios tópicos y fungibles: el saludo al conocido o la apertura del paraguas cuando empieza a llover. Así, hasta que llega una ocasión en que el signo, el apóstrofe que la realidad me lanza, perfora la coraza de mis hábitos históricos y sociales, me habla a mí, a mi concreta e individual persona, y pide de mí una respuesta

mía, única, ajena a todos los repertorios de que dispongo. Entonces, y solo entonces, mi contacto con la realidad se hace *encuentro;* a través de una minúscula parcela y dentro de mis propias posibilidades, «la creación me es entonces confiada» (*VD*, 118). Las tres notas principales del encuentro son la subitaneidad, la novedad y la gratuidad. «Unas veces es como un hálito, otras como un combate; es igual: sucede» (*ID*, 95-96). Más aún: es un hecho nuevo e imprevisible, a través del cual se me regala algo que me enriquece, que me hace *ser más*.

Prescindamos ahora del encuentro con realidades no humanas y de esa invisible forma de encontrarse con algo —o con alguien— que es el regalo de la creación intelectual y artística; atengámonos tan solo a la relación entre un hombre y otro hombre, y consideremos brevemente la forma que en ella adopta el encuentro; esto es, el *diálogo*. Conviene, sin embargo, apresurarse a deshacer la parcial interpretación que esa palabra inmediatamente suscita. En el amplio y pleno sentido en que Buber lo entiende, el diálogo puede ser silencioso, y a veces —las más altas— tiene que serlo. En rigor, «solo el silencio en presencia del *tú* —silencio de *todos* los lenguajes, espera muda en la palabra informulada, indiferenciada, preverbal— deja al *tú* en libertad, y permite esa equilibrada contención en que el espíritu, sin manifestarse, está presente. Una respuesta, cualquiera que sea, encadena el *tú* al mundo del *ello*. Esta es la melancolía del hombre, y esta es su grandeza; porque a tal precio nacen el conocimiento y la obra» (*ID*, 39). No se trata ahora del silencio místico, ni del que a veces sacia a los enamorados de su mutua y entregada presencia, sino de algo más sencillo y general: es la mirada sin palabras entre dos personas, cuando estas advierten que cada una de ellas podría confiar plenamente en la otra. Porque en su raíz psicológica y metafísica, bajo la etimología griega del término, diálogo no es intercambio de palabras, sino «mutualidad de la acción interior» (*VD*, 113).

Siendo en ocasiones puro silencio, teniendo a veces que serlo, el diálogo es por lo común coloquio verdadero, juego verbal de preguntas y respuestas en que el *tú* es constante-

mente reconquistado desde el *ello*. El inicial y súbito silencio comunicativo del encuentro se hace pronto palabra, y a través de esta la mutualidad de la acción interior cobra su forma expresa y verbal. Al apóstrofe de la presencia del otro, yo doy, con mis palabras, la «respuesta» que acepta esa presencia y que ante ella y ante el invisible *Tú* eterno me «responsabiliza». Respondiendo al *tú*, yo —de una manera o de otra— respondo de él.

Tres son los principales géneros del diálogo: el diálogo auténtico, hablado o silencioso, el diálogo técnico y el monólogo disfrazado de diálogo [13]. La vida moderna ha hecho infrecuente el diálogo auténtico, pero no ha logrado extinguirlo: a través de la más densa rutina técnica, surge a veces —sorprendente, inconveniente, anacrónico— en la inflexión que el cobrador del ómnibus da a su voz, en la mirada de la vieja que vende periódicos, en la sonrisa de este camarero. Gracias a él, el individuo puede hacerse persona; en él, la persona adquiere plenitud y se entrega desinteresadamente al otro. El movimiento dialógico fundamental consiste, en efecto, en «volverse hacia otro» (*VD*, 128); el movimiento fundamental del monólogo es, por el contrario, «el repliegue»; y yo llamo repliegue —dice Martin Buber— a la conducta íntima de quien «se sustrae a la aceptación, en su esencia, de otra persona, según su singularidad..., y no admite la existencia del Otro sino bajo la forma de su propia experiencia, como un modo de existir su propio *yo*» (*VD*, 130). Pese a lo que la primera apariencia diga, eso será el Otro en la ontología de Heidegger y de Sartre. «Allá donde el coloquio se consuma según su esencia —escribirá Buber en sus *Elemente des Zwischenmenschlichen*—, esto es, entre interlocutores que verdaderamente se han vuelto el uno hacia el otro, que se expresan sin reserva y se hallan libres de toda voluntad de parecer, prodúcese en su comunión un memorable estado de fecundidad, que de ningún otro modo se presenta. La palabra nace sustancialmente una y otra vez entre los hombres a quienes afecta en la profundidad del alma, y abre el dinamismo de una compresencia y una mutualidad elementales» (*VD*, 216).

[13] Entre el diálogo auténtico y el diálogo técnico hállanse las varias formas del coloquio que de uno y otro participan; entre ellas, el coloquio del educador, el psicoterapeuta y el cura de almas con quienes a ellos menesterosamente recurren (*VD*, 97).

La filosofía de Occidente ha solido reducir el pensamiento a «dialéctica»; pero esta no pasa de ser coloquio solitario de la mente que piensa —«secreto coloquio del alma consigo misma», según la imperecedera fórmula de Platón— o diálogo con «otro yo» más o menos conscientemente fingido por el pensador en su altiva soledad [14]. No basta, pues, la dialéctica. Frente a ella propone Buber la «dialógica», el ejercicio de la vida espiritual en diálogo con un *tú* personal y concreto, sea este un hombre de carne y hueso o la realidad invisible y más que íntima a que Sócrates daba el nombre de *daimon*. Guillermo de Humboldt y Feuerbach lo vieron con mucha claridad. «La verdadera dialéctica —dice un aforismo de Feuerbach— no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino un diálogo entre yo y tú»; esto es, un diálogo en que el compañero no sea otro pensador —un pensador hipotético—, sino otro hombre, un hombre real. «¿Cuándo la acción de pensar —se pregunta Martin Buber— soportará, comprenderá y tendrá por fin la presencia de quien está frente al que piensa? ¿Cuándo la dialéctica del pensamiento llegará a ser dialógica? ¿Cuándo se convertirá en un diálogo sin sentimentalidad, sin excesiva desenvoltura, regido por la severidad del verdadero pensamiento, con el hombre que está presente?» (*VD*, 134).

Pero no solo de carácter intelectual es la propuesta que Martin Buber hace a nuestro mundo despersonalizado. En distintos parajes de su obra vislumbra y postula una sociedad en la cual, sin mengua de la amplia parte que en la vida colectiva necesariamente ha de tener el *yo-ello*, no falte un puesto

[14] Hay, en efecto, la soledad de quien trata de purificarse antes de la relación, la soledad ascética, y la de quien vive en diálogo consigo mismo, no para ponerse a prueba y dominarse frente a lo que pueda venir, sino para gozar solitaria y egoístamente de la complexión de su alma. En aquella renuncia el hombre a la utilización del mundo; en esta otra, más grave y radicalmente, a la relación con el mundo. Tal es el proceder espiritual del filósofo idealista (*ID*, 91).

decoroso a la relación *yo-tú*, sal de la existencia humana en el mundo. «No obstante todos los intentos de galvanización —léese en *Was ist der Mensch?*—, la era del individualismo ha pasado ya. El colectivismo, en cambio, se halla en la cima de su desarrollo. No queda otro remedio que la rebelión de la persona por la causa de la libertad de la relación. Veo asomar por el horizonte, con la lentitud de todos los acontecimientos de la verdadera historia humana, un enorme descontento, un descontento que nunca tuvo par. No se trata ya, como hasta ahora, de oponerse a una tendencia dominante en nombre de otras tendencias, sino de rebelarse contra la falsa realización de un inmenso anhelo de comunidad auténtica. Se luchará contra su imagen deformada y por su forma pura, tal como ha sido contemplada por generaciones humanas llenas de fe y de esperanza. Y el primer paso ha de consistir en echar por tierra una falsa alternativa que ha abrumado el pensamiento y la vida de nuestra época, la alternativa entre individualismo y colectivismo» (*QH*, 155-156). Bajo el caos organizado que nos envuelve, todos esperamos la «punzada liberadora» (*VD*, 147), un brusco giro de la historia por obra del cual el trabajo, la economía, la administración y la política, sin dejar de pertenecer al mundo del *ello*, porque esto sería imposible, permitan y aun favorezcan el surgimiento del *tú* (*ID*, 46). Porque nunca habrá fábrica ni oficina entre cuyos tornos y mesas no pueda nacer y alzar su vuelo una mirada de criatura, sobria y fraternal, que sea el signo y la garantía de una creación en camino hacia su fin verdadero (*VD*, 144). Fiel a su pueblo, Martin Buber siente renacer en su espíritu la vieja voz profética. Fiel también a su tiempo, no habla solo a sus hermanos en la fe, sino a los hombres todos. La concepción buberiana de la relación entre el *yo* y el *tú* deja entonces de ser pura doctrina y resuena como un salmo de dolor y de esperanza.

Capítulo III

José Ortega y Gasset

El tema del otro era ineludible en la obra de Ortega. De consuno iban a exigirlo la índole convivencial de todas sus empresas vocacionales y el contenido de su propio pensamiento filosófico. Este pensamiento, ¿no tiene acaso su más temprana y alquitarada cifra en el apotegma «Yo soy yo y mi circunstancia»?

Por dos razones principales había de plantear el problema del otro esa famosa fórmula orteguiana. La preocupación intelectual por la realidad a que suelo dar el nombre de «yo» —el primer «yo» de la fórmula— propone *eo ipso* el tema de las realidades exteriores que designan los pronombres personales «tú» y «él». Por otra parte, la esencial conexión entre el segundo «yo» y la «circunstancia» que le es propia obliga a pensar en la peculiar estructura de ese primer yo cuando su circunstancia queda casi exclusivamente reducida a ser un solo «tú»; porque en la amistad y en el amor —también, por supuesto, en el odio— hay momentos en que puedo verme conducido a decir «Yo soy yo y tú». ¿En qué habrá de consistir esa «y» copulativa para que la realidad del otro y mi conciencia de ella sean momentos integrantes de mi propia realidad?

La preocupación intelectual por la realidad del yo —en último término, por la realidad que soy yo— es constante en los primeros escritos filosóficos de Ortega [1]. Parte Ortega de contraponer la *cosa* y la *persona*. Cosa es lo utilizable; persona

[1] La distinción entre «la realidad del yo» y «la realidad que soy yo» ha sido explícitamente introducida por J. Marías (*Orte-*

es —kantianamente— lo que tiene fines propios, lo no utilizable. Ahora bien: para mí lo no utilizable es en primer término ese íntimo centro de operaciones que llamo «yo» o «yo mismo», desde el cual puedo utilizar cuanto no soy «yo»; de lo que se deduce que las realidades a que llamo «tú» y «él» serán para mí personas y dejarán de ser cosas cuando yo las trate como si fueran «yo». «Esa dignidad de persona le sobreviene a algo —escribe Ortega— cuando cumplimos la máxima inmortal del Evangelio: trata al prójimo como a ti mismo. Hacer de algo un *yo mismo* es el único medio para que deje de ser cosa. Mas, a lo que parece, nos es dado elegir ante otro hombre, ante otro sujeto, entre tratarlo como cosa, utilizarlo, o tratarlo como «Yo». Hay aquí un margen para el arbitrio, margen que no sería posible si los demás individuos humanos fueran realmente «Yo». El «tú» y el «él» son, pues, ficticiamente «yo». En términos kantianos, diríamos que mi *buena voluntad* hace de *ti* y de *él* como otros *yo*» [2].

¿Qué es, entonces, la realidad primaria e irreductible que llamo «yo»? «*Yo* —contesta Ortega— no es el hombre en oposición a las cosas, *yo* no es este sujeto en oposición al sujeto *tú* o *él*, *yo*, en fin, no es ese *mí mismo*, *me ipsum*, que creo conocer cuando practico el apotegma délfico: *Conócete a ti mismo*» (*O. C.*, VI, 253). Todos esos *yos* son no más que imágenes ocasionales de mi verdadero «yo», aspectos de mí mismo que en tal o cual momento se ofrecen espectacularmente a mi contemplación. «Yo», en suma, es la intimidad que en toda ocasión contempla o utiliza; como por entonces decía Ortega, «yo» es lo ejecutivo, lo que continua y operativamente da centro y origen a mi vida real.

Es ahora cuando podemos comprender el sentido pro-

ga. I. Circunstancia y vocación, Madrid, 1960) para ilustrar con precisión y rigor el alcance filosófico del «Yo soy yo y mi circunstancia». En todo lo relativo al pensamiento de ese «primer Ortega» sigo aquí el certero análisis de Marías en el libro que acabo de mencionar y en *La escuela de Madrid (Obras,* V).

[2] «Ensayo de estética a manera de prólogo», *Obras Completas,* VI, 250. En lo sucesivo referiré los textos de Ortega a la edición de sus *Obras Completas (O. C.),* salvo, claro está, cuando se trate de escritos no contenidos en ellas.

fundo de la fórmula «Yo soy yo y mi circunstancia». El primer «yo» es mi vida en tanto que se ejecuta; y cuando me detengo a pensar en él, su realidad propia —la realidad que soy yo— se halla integrada por dos ingredientes: la ocasional, parcial y concreta realización de ese yo que se opone subjetivamente a las cosas y puede contemplarlas (el yo de los psicólogos y de los filósofos idealistas), y las cosas con que mi vida está siendo en aquel momento ejecutada (mi circunstancia, la porción de la realidad exterior a mí que de algún modo me pertenece). ¿Qué pasa, entonces, cuando mi circunstancia se halla total o casi totalmente constituida por un «tú» que yo no quiero utilizar como cosa y quiero tratar como persona?

Implícita en el pensamiento de Ortega desde 1914, fecha de las *Meditaciones del Quijote* y del *Ensayo de estética a manera de prólogo*, esta pregunta aparecerá de modo más o menos explícito en no pocos de los ulteriores escritos del filósofo: *Sobre la expresión, fenómeno cósmico* (1925), *La percepción del prójimo* (1929), *El silencio, gran brahmán* (1930), «Prólogo» a la primera edición de sus *Obras* (1932), *Estudios sobre el amor* (1941), «Prólogo» a la *Historia de la Filosofía* de Bréhier (1942) y *El hombre y la gente* (póstumamente publicado en 1957). En los artículos sobre el problema del otro anteriores a 1930 es muy patente el influjo de Scheler. Más tarde Ortega, sin olvidar a Scheler, navega hacia sus metas propias. Trataré de mostrar con cierta precisión cuáles fueron esas metas y el modo como Ortega caminó hacia ellas.

I. Mi vida es para mí la realidad radical: tal es el primer aserto de la metafísica de Ortega. Por ser *realidad radical* y por ser *mía*, en el sentido más fuerte y primario de este vocablo, mi vida es rigurosamente intransferible. Cada cual tiene que hacerse y vivirse su propia vida, y nadie puede sustituirle en la faena de vivir. Pensar, sentir y querer son quehaceres que tengo que ejecutar yo solo; de otro modo no serían míos, ni auténticos. De lo cual resulta que «la vida humana *sensu stricto* es esencialmente *soledad, radical soledad*» (*HG*, 69) [3].

[3] Con la sigla *HG* citaré en lo sucesivo *El hombre y la gente* (Madrid, 1957).

Esto, ¿quiere decir que sea yo la única cosa que existe? En modo alguno. Tan poco egoísta, tan nada solipsista es mi vida, que ella constituye «por esencia el área o escenario ofrecido y abierto para que toda otra realidad en ella se manifieste» (*HG*, 63). La soledad radical de mi vida no consiste en que no haya realmente más que yo. Hay para mí infinitas cosas, el universo entero; pero en el fondo mismo de mi vida personal —allí donde mi realidad es de veras radical— yo estoy solo *con* ellas. Con las cosas, pero solo; solo, pero con las cosas, aunque estas sean las realidades que llamo «tú» y «él». «Desde este fondo de soledad radical que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos en un ansia, no menos radical, de compañía» (*HG*, 73).

Soledad radical, radical y exigente abertura a cuanto no soy yo, y más cuando ese no-yo son los otros seres humanos: esto es mi vida. «El hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al extraño»; de lo cual, y puesto que «otro» es *alter*, resulta que el hombre «es *a nativitate*, quiera o no, gústele o no, *altruista*» (*HG*, 135). Antes que una acción determinada, y como fundamento metafísico de todas las posibles acciones convivenciales, «estar abierto al otro es un estado permanente y constitutivo del Hombre», dice Ortega (*HG*, 135). Vivir humanamente es según esto la empresa constante e inacabable de ir llenando la propia soledad personal con la compañía que ofrecen las cosas y las personas a que uno se halla abierto y de que uno se halla rodeado.

Pero el concreto cumplimiento de tal empresa presenta en las diversas etapas históricas y biográficas de la vida humana modos muy distintos entre sí. En las sociedades primitivas, por ejemplo, no es posible un cabal conocimiento del otro, porque la vida de sus hombres está muy escasamente individualizada y porque la inteligencia no se ha refinado hasta el punto de percibir lo individual. El salvaje «vive de una personalidad mostrenca» (*O. C.*, II, 622), y esto le impide advertir la radical otredad de su vecino. Más aún: acaece en esas sociedades que toda realidad exterior —piedra, planta o animal— parece ser capaz de responder de algún modo a la llamada del hombre. Así lo demuestra el hecho de que todas las lenguas

indoeuropeas, como reliquia de una mentalidad antiquísima, usan de expresiones correspondientes a la frase española: «¿Cómo se llama esta cosa?» Para quienes un remoto día inventaron tal modo de hablar, cuando se sabe y se pronuncia el nombre de una cosa, esta percibe nuestra *llamada* y acude, es decir, se pone en movimiento, reacciona a nuestra acción de nombrarla (*HG*, 133) [4].

Otro tanto sucede en la edad infantil. El yo del niño no tiene límites. Lo que el niño nombra con el término «yo» es un concepto sin contenido preciso y concreto: para él, todo el mundo es *yo* o, lo que es igual, «suyo» (*HG*, 193). «Lo mío» —había afirmado tempranamente Ortega— es anterior a «yo» (*O. C.*, II, 387) [5]. Los otros del infante son *yo;* en su mente todavía no diferenciada son idénticos a él, como *yo* es idéntico a los otros. Hasta el mismo cuerpo parece ser ilimitado en la primerísima infancia. «Fue menester que me trompicase con los muebles de casa y me hiciese chichones para ir descubriendo dónde mi cuerpo terminaba y comenzaban las otras cosas. Mesas y cómodas son, desde que las hay, los primeros mudos pedagogos que enseñan al hombre las fronteras, los límites de su ser —por lo pronto, de su ser corporal». Pero aun siendo distinto de mí, ese mundo de mesas y cómodas era mío, «porque todo en él era porque me era eso que era» (*HG*, 193). Ignorante de la exclusividad de su vida propia, el niño proyecta ingenuamente su vida sobre los demás. En la existencia individual, como en la histórica, pártese de creer que hay solo una forma de vida indiferenciada en todos los hombres (*O. C.*, VI, 379).

Poco a poco va luego descubriendo el individuo humano la peculiar realidad del otro. Advierte con sorpresa y confusión que la vida del prójimo no es presente y patente. De ella solo

[4] Acerca del empleo mágico de los nombres de las cosas, véase mi libro *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica* (Madrid, 1958).

[5] Este certero aserto descriptivo de Ortega, bastante anterior a *Sein und Zeit* y a la publicación de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, había sido ya expresamente formulado por Unamuno, en su ensayo «Civilización y cultura». Recuérdese lo dicho en la Primera Parte.

le llegan síntomas que en parte son semejantes a su vida y en parte son dispares de ella e ininteligibles; con lo cual el Otro surge como un monstruo, como un ser que ostenta la monstruosidad insospechada de no ser como yo y de poseer una vida oculta, impenetrable, *otra*, ajena (*O. C.*, VI, 380). No pocos de los rasgos psicológicos de la adolescencia —bastará recordar la frecuencia del azoramiento en esta edad— proceden de ese sorprendido descubrimiento de la radical otredad del otro.

Llegados a este final de la vida personal, y supuesta la oportuna percepción de la realidad corpórea del otro, este se nos presenta «con la misma sencillez y tan de golpe como el árbol, la roca o la nube» (*O. C.*, VI, 157). La hipótesis de un razonamiento por analogía es tan ociosa como falsa y perturbadora. En sí mismo y para mí, el otro, en efecto, no es primariamente *cuerpo*, como el mineral, sino *carne*, realidad psicofísica dotada de contorno y expresión; o lo que es lo mismo, de intimidad [6]. «Al ver carne, prevemos algo más de lo que vemos... Solo la carne, y no el mineral, tiene un verdadero *dentro*» (*O. C.*, II, 571). Comienza a sernos esto perceptible cuando contemplamos el cuerpo de un animal. Además de señalarnos colores y resistencias, como los cuerpos minerales hacen, el animal nos muestra algo completamente nuevo y distinto: un *dentro* o *intus*, donde fragua su respuesta a nosotros. «Ahora bien, cuando un cuerpo es *señal* de una intimidad que en él va como inclusa y reclusa, es que el cuerpo es

[6] «Nos cuesta un gran esfuerzo de abstracción ver del hombre solo su cuerpo mineralizado. La carne nos presenta de golpe, y a la vez, un cuerpo y un alma en indisoluble unidad... No vemos nunca el cuerpo del hombre como simple cuerpo, sino siempre como carne; es decir, como una forma espacial cargada... de alusiones a una intimidad» (*O. C.*, II, 573-574). Lo mismo en *Estudios sobre el amor* (*O. C.*, V, 547): «Es falso, de toda falsedad, que veamos *solo* un cuerpo cuando vemos ante nosotros una figura humana. ¡Como si luego, por un acto mental nuevo y posterior, añadiésemos mágicamente y no se sabe cómo a ese objeto material una psique tomada de no se sabe dónde!... Carne es esencial y constitutivamente cuerpo físico cargado de electricidad psíquica; de carácter, en suma... Al enfrontarnos con otra criatura de nuestra especie nos es, desde luego, revelada su condición íntima.»

carne, y esa función que consiste en señalar la intimidad se llama «expresión». La carne, además de pesar y moverse, expresa, *es expresión*» (*HG*, 118).

La expresión es en rigor un «fenómeno cósmico» (*O. C.*, II, 571); pero ese genérico fenómeno cobra una realidad y un sentido radical y específicamente nuevos cuando es el cuerpo del hombre quien lo manifiesta. Mediante sus movimientos expresivos —los gestos, las configuraciones individuales de los movimientos (*verbi gratia*, las peculiaridades personales en el andar o en el señalar), el modo de mirarnos espontáneamente y de responder a nuestra mirada [7], etc.— el cuerpo del hombre nos revela tres notas esenciales de su realidad específica: que en él hay una intimidad, que esa intimidad es similar a la mía (luego veremos el verdadero alcance de tal «similaridad») y que mi relación con ella es el modo de la coexistencia que más propia y específicamente suelo llamar «convivencia». El problema de la aparición del otro consistirá, pues, en discernir cuál es la forma primaria de nuestra convivencia con él.

Frente a la piedra y a la planta, el hombre sabe por experiencia que sus acciones no son correspondidas; a nuestra acción sobre un mineral o sobre un árbol no responde ninguna acción sobre o hacia nosotros. Empiezan a ser distintas las cosas en nuestra relación con el animal. «Tratando» con un animal cualquiera, un tigre o un jilguero, mi proyecto de acción sobre él cuenta siempre con su acción probable y procura anticiparla; como suele decirse, se adelanta a ella. La piedra *me es* piedra, pero a la piedra yo *no le soy* en absoluto; entre la piedra y yo

[7] A la mirada —que es «casi el alma misma hecha fluido» (*O. C.*, II, 583)— ha dedicado Ortega, bastante antes que Sartre, muy sutiles y luminosas páginas. Véase *La expresión, fenómeno cósmico* y *El hombre y la gente*. «Con la cuenca superciliar, los párpados inquietos, el blanco de la esclerótica y los maravillosos actores que son el iris y la pupila, los ojos equivalen a todo un teatro con su escenario y su compañía dentro» (*HG*, 146). Singularmente feliz y fecunda es la doctrina que brevemente esboza Ortega acerca de la «profundidad» de que emerge la mirada. El otro, en efecto, puede mirarnos desde profundidades diferentes, y no solo desde aquella —la única considerada por Sartre— en que parece robarnos nuestro ser. Más adelante reaparecerá el tema.

no es posible la forma dual del plural. Al animal, en cambio, yo *le soy* otro animal; y así, decir «el animal y yo somos» tiene ya cierta dosis de sentido real. «El animal me aparece, a diferencia de la piedra y la planta, como una cosa que me responde y, en este sentido, como algo que no solo existe para mí, sino que, al existir yo también para él, *co-existe* conmigo» (*HG*, 114); aun cuando tal co-existencia tenga un carácter todavía confuso y ambiguo. En todos los órdenes de nuestra relación con el animal, este nos azora: «de ahí que en nuestra conducta con él nos pasemos la vida entre tratarlo humanamente o, por el contrario, vegetalmente y aun mineralmente» (*HG*, 116).

Bien distintas son, desde su origen mismo, nuestra experiencia y nuestra conducta ante las realidades exteriores que solemos llamar «hombres». «Nos sentimos tan tranquilos y cómodos en la pura naturaleza —escribió Nietzsche—, porque esta no tiene opinión sobre nosotros.» Como tantas veces, Nietzsche, en esta, ha tocado fondo.

Mas, ¿cómo llego yo a saber que el Otro tiene opinión sobre mí? Este es el problema. Percibiendo la figura, la mirada y los gestos del Otro —enseña Ortega—, no solo descubro que mi intimidad coexiste con otra intimidad semejante a la mía, bien que oculta en el cuerpo que veo, sino que *eo ipso* advierto que esa individual realidad expresiva es en principio tan capaz de responderme como yo de responder a ella. El otro —*alter*— es así aquella realidad con que yo —*unus*— puedo «alternar», en el sentido netamente convivencial que a esta palabra ha dado nuestra lengua. El otro, en suma, me aparece originariamente como el que vive en reciprocidad conmigo; de un modo todavía genérico, impersonal y abstracto, para mí comienza siendo *el reciprocante*. De ahí la primaria actitud de alerta que la percepción de su realidad suscita súbitamente en mi alma.

Esa abstracta y genérica condición del otro se me va haciendo verdaderamente individual y concreta por la doble vía de la acción y del conocimiento. La acción —que yo actúe sobre él, y él sobre mí— y el conocimiento —que yo vaya conociendo su peculiar e intransferible individualidad— son,

en efecto, las dos operaciones complementarias en que se hace efectiva la relación de reciprocidad. La mutua acción reciprocante del otro y mía va creando entre nosotros un mundo común, único y objetivo: *nuestro* mundo y, a la postre, *el* mundo de todos los hombres; mi creciente conocimiento del otro va poco a poco convirtiéndole en *tú*. Ya veremos lo que esto significa. Por el momento contentémonos observando que la reciprocidad activa con el otro va constituyendo de hecho el primer estadio de la relación interpersonal: el estadio del *nosotros*. Con él, la primaria actitud de alerta ante el otro se convierte —amistosamente unas veces, enemistosamente otras— en mutua cooperación. «La palabra *vivimos* —escribe Ortega— en su *mos* expresa muy bien esta nueva realidad que es la relación «nosotros»: *unus et alter*, yo y el otro juntos hacemos algo, y al hacerlo *nos* somos. Si el estar abierto al otro puede ser llamado *altruísmo*, este sernos mutualmente deberá llamarse *nostrismo* o *nostridad*» (*HG*, 138). Husserl tenía por radicalmente cuestionable nuestro derecho a hablar en plural. Para Ortega, en cambio, y sin mengua de la radical soledad que su filosofía atribuye a la vida de cada cual, el *nos* es el pronombre personal que declara nuestra constitutiva abertura al otro; algo, por tanto, de aquello que yo constitutivamente soy, en cuanto «yo soy yo y mi circunstancia».

Afirmaba yo antes, con Ortega, que la intimidad del otro me parece ser semejante a la mía —de ahí el primario carácter dual de ese *nos* que con el otro me une— y que se halla «oculta» en su cuerpo. Lo cual quiere decir, según la doctrina de nuestro filósofo, que la vida del otro no es para mí realidad radical, sino siempre realidad secundaria, latente y presunta, por muy verosímil que a veces ella me parezca ser. Realidad *radical* solo es la realidad de *mi vida*, cuando recluyéndome en el fondo de mi persona me quedo solo conmigo mismo. Tratando con el otro pierdo de algún modo mi soledad; como dice Ortega, me «de-soledadizo», pero solo asomándome por la incierta ventana de sus gestos, palabras y miradas a su nunca patente intimidad. No puedo pasar de ahí. La intimidad del otro no me es y no puede serme presente; conforme al

lenguaje filosófico de Husserl, tan solo puede serme «compresente». Presente me es el cuerpo del otro; pero ese cuerpo es constitutivamente expresivo, es «carne», y su expresión me remite de manera inmediata, sin necesidad de discurso ni deliberación alguna, a la intimidad que «desde dentro» de él la promueve. Lo que de una realidad psicosomática me es presente (el cuerpo), me hace descubrir, sin percibirlo, lo que de esa realidad solo puede serme compresente (su alma). Si llamamos «verbo» a una intimidad oculta dotada de libertad, expresividad y sentido —la humana intimidad del otro—, podremos decir, con Ortega, que «en el cuerpo del hombre el verbo se hace carne» (*O. C.*, II, 574).

II. Con el descubrimiento del otro, mi vida ha hecho dos experiencias básicas. Ha descubierto, por una parte, que se halla abierta a algo —a alguien, más bien— que con estricta paridad puede corresponderle o reciprocarle; por tanto, al Hombre. La idea del hombre, en efecto, no surge y no puede surgir en la radical soledad de mi vida propia, aunque la verdad última del hombre sea su soledad: «el hombre *aparece* en la socialidad como el Otro alternando con el Uno, como el reciprocante» (*HG*, 133). Y como la intimidad compresente del otro, del *alter*, es por lo pronto semejante a la mía, el otro es para mí, en cierto modo, *alter ego*.

Mas también descubre mi vida que además de mí y de lo mío —esto es: de mi mundo— hay «lo otro que yo», lo para mí absolutamente inaccesible; porque a diferencia de lo que acontece con la mitad no vista de una naranja, que de compresente pasa a ser presente tan pronto como yo giro en torno a la naranja y la miro desde el lado opuesto, la invisible intimidad del otro nunca puede dejar de ser compresente, nunca puede aparecer patentemente ante mí. Con el otro descubro, pues, el puro no-yo, que no es el mundo, como afirmaba el idealismo, sino «el otro Hombre, con su *ego* fuera del mío y su mundo (propio) incomunicante con el mío» (*HG*, 151). De lo cual se desprende que contra lo que en un primer momento pude ingenuamente pensar —y contra lo que Husserl reflexiva y temáticamente afirma—, el otro no es para mí *alter ego*, «otro yo», sino pura y simplemente «otro», «lo inaccesible *como tal*» (*HG*, 151). De aquí habría que partir para entender bien el mito de Narciso, que originariamente tuvo que consistir, según Ortega, en la sorprendente y súbita aparición de otro hombre allí donde solo había uno. Narciso «no se veía a sí mismo, sino a otro, y convivía con él en la mágica soledad de la selva, inclinado sobre el manantial» (*HG*, 157). El otro, en suma, es *a la vez* «otro yo» y «puro otro», mi semejante y lo superlativamente distante y forastero de mí.

He aquí, según esto, la trina estructura de la realidad, tal como yo normalmente la vivo: hay ante todo mi vida propia; viene en segundo lugar «lo mío», la parte del no-yo que comienza con mi cuerpo y que yo puedo llamar «mía»; con otras palabras, el mundo de mi vida, todo lo que en torno a mí a la vez me oprime, porque para mí no es plenamente «yo», y me abriga, hasta cuando me duele, porque de algún modo me pertenece; y en tercer lugar está la realidad del otro, el puro e inaccesible no-yo, la vida íntima que en su realidad radical es incomunicante con la mía. Solo tratando con el otro, solo poniendo en colisión y en concordancia sucesivas *mi* mundo con *su* mundo, va surgiendo para nosotros la convención siempre incierta y conjetural de un *mundo objetivo* —el mundo a la vez tuyo, mío y de todos— y la idea del *ser* de las cosas: que las cosas, además de *serme* a mí y de *serle* a él, *son* ellas mismas, tienen por sí mismas *ser* [8]. En su dinámica real, la vida del individuo humano es un cambiante compromiso entre la autenticidad de atenerse a lo que le es propio y la convencionalidad o alienación de seguir lo que es de todos, eso que constantemente encuentro en torno a mi hecho por *ellos*.

Mas ya sabemos que el otro, a medida que voy conociéndole, se me va convirtiendo en *tú*. Tras haber contemplado cómo mi vida descubre el *otro*, el *nosotros* y el *ellos*, tratemos de ver ahora cómo logra descubrir el *tú*. O, si se quiere, cómo la otredad tiene diversos planos, y el ámbito originario de

[8] Parece innecesario subrayar la importancia y la fecundidad de esta original vía de acceso a la ontología general.

«nosotros» se va desgajando en una zona de «tús» —los otros cuya intimidad me es más próxima— y otra zona de «ellos» o simples «semejantes».

¿Cómo el Otro se nos convierte en Tú? ¿Cómo la vida ajena, sin dejar de ser latente, se me hace familiar y próxima? Cuando todavía no me es íntimo, cuando mi relación con él, como dice Ortega, está en el «cero de intimidad», el otro es para mí el mero reciprocante. Nada conozco de él que le sea exclusivo; de él solo sé que es «mi semejante» —que es «hombre»— y que, por consecuencia, es en principio capaz de todo lo humano, desde lo más egregio y exquisito hasta lo más depravado y vulgar: tal sería la noción primaria y básica del saber que los hombres suelen llamar «experiencia de la vida». El otro puede ser en principio mi amigo y mi enemigo, y tal es la realidad antropológica que delata, con su tácita finalidad tranquilizadora, la fórmula social del saludo [9]. Pero con el trato, ese inicial concepto hueco y abstracto del otro —alguien que puede ser todo lo humano, sin ser nada humano en concreto [10]— se va llenando de rasgos individuales negativos y positivos: a mis ojos aquel individuo va siendo incapaz de tales y tales modos de comportamiento y capaz de tales y tales otros; más aún, propenso a ellos. Y esto, precisamente esto me es cada tú: «un sistema definido de posibilidades concretas y concretas imposibilidades» (*HG*, 185). Haciéndose «tú», el Hombre genérico se me individualiza y aproxima. Los gestos, movimientos, palabras y miradas ya no son para mí expresiones genéricas y multívocas de una intimidad humana, sino señales expresivas en que de modo relativamente unívoco puedo «leer» parte de lo que acontece en esa intimidad. Sin que esta se haya hecho presente y patente —ya sabemos que esto es absolutamente imposible—, «*prácticamente veo* el vivir del Otro dentro del ámbito de reciprocidad que es la realidad del *Nosotros*» (*HG*, 187), y advierto a la vez la radical imprevisibilidad de su conducta. Puedo conocer, en efecto, el carácter del hombre a quien llamo «tú», mas no prever con certidumbre lo que él hará un minuto después del instante en que yo le veo. «Ahora bien, esto no pasa con las anticipaciones de conocimiento que son las leyes físicas... El saber científico es cerrado y firme, mientras que nuestro saber vital sobre los demás y sobre nosotros mismos es un saber abierto, nunca firme y de un dintorno flotante. El hombre, sea otro o sea yo, no tiene un ser fijo o fijado: su ser es precisamente libertad de ser» (*HG*, 188) [11]. Solo cuando el tú ha muerto tiene ya un ser fijo: ese que ha sido y que ya no puede reformar, contradecir ni suplementar [12].

El otro, veíamos, es una realidad en principio peligrosa; y aunque esa inicial y posible peligrosidad suya decrece y se hace mínima cuando él se me convierte en tú, nunca llega a desaparecer por completo. Más aún: haciéndoseme tú, el otro me muestra un último y radical estrato de su periculosidad, «que ya no es la eventualidad de que nos sea más o menos

[9] Se saluda al otro para hacerle saber antes de tratarle que uno quiere ser para él «gente de paz».

[10] Como veremos en el capítulo consagrado a Sartre, el otro, en principio, ni siquiera figura humana posee.

[11] Naturalmente, el *tú* se configura según tipos reales muy distintos entre sí. Ortega ha estudiado finamente el *tú* de ella (*O. C.*, VI, 163, y *HG*, 157 y sigs.) y ha adelantado muy sutiles apuntes acerca del tú del hombre mediterráneo (muy claramente anterior al *yo* y condicionante de la concepción filosófica de este como «cosa» o *res*) y del *tú* del hombre germánico, tan dependiente de una previa vivencia de la actividad espiritual del *yo* (*O. C.*, IV, 35 y sigs.). La obra de Ortega inicia así una sugestiva tipología del *tú*, que culmina en la visión convivencial de Dios como Tú soberano y como soberano Amigo: «No hay otra manera de acercarse a Él sino como al amigo —mediante una *explicación*. Esta consiste en decirse cada cual a sí mismo algo de lo que Dios le diría; pero, correcto, calla, confesándonos la verdad sobre nosotros mismos. Símbolo de esto es la confesión, y no sorprende que las *Confesiones*, de San Agustín, no sean otra cosa que la guía de su itinerario hasta Dios» (*O. C.*, II, 626).

[12] Mientras vive, el tú es mi contemporáneo: una porción igual de nuestros tiempos vitales transcurre a la vez. Mientras trato a los *tús*, dice muy bien Schütz, envejecemos juntos. «Pero hay tús que no son ya o no han sido nunca nuestros contemporáneos y, al no serlo, no están presentes en nuestro contorno. Son los muertos. Los Otros no son solo los vivientes. Hay otros que nunca hemos visto y, sin embargo, nos son: los recuerdos familiares, las ruinas, los viejos documentos, las narraciones, las leyendas nos son un tipo de señales de otras vidas que fueron anacrónicas con nosotros, es decir, no contemporáneas nuestras» (*HG*, 189).

hostil, sino el simple hecho de que Tú eres Tú, quiero decir, que tienes un modo de ser propio y peculiar tuyo, incoincidente con el mío» (*HG*, 192). Mi ineludible forcejeo con el tú, el juego continuo de mis acuerdos y desacuerdos con él, me limita, me descubre mis límites; y revelándome así lo que yo no soy y no puedo ser, traza el contorno de mi realidad personal y me revela que yo soy «yo» o, más exactamente, que «mi vida es yo». Es entonces —solo entonces— cuando puedo decir: «yo (esto es: mi vida) soy yo y mi circunstancia». «El *yo* —escribe Ortega en otra parte— nace después del *tú* y frente a él, como culatazo que nos da el terrible descubrimiento del *tú*, del prójimo como tal, que tiene la insolencia de ser (y de seguir siendo, por mucho que yo le trate) el otro» (*O. C.*, VI, 380). Tácita o expresamente llego a enfrentarme con el *tú* y le digo: «Lo tuyo no me es, tus ideas y convicciones no me son, las veo como ajenas y a veces contrarias a mí. Mi mundo está todo él impregnado de mí. Tú mismo, antes de serme el preciso Tú que ahora me eres, no me eras extraño; creía que eras como yo: *alter*, otro, pero yo, *ego* —*alter ego*. Mas ahora frente a ti y los otros *tús*, veo que hay más que aquel vago, indeterminado *yo:* hay anti-yos. Todos los *Tús* lo son, porque son distintos de mí, y diciendo *yo* no soy más que una porciúncula de ese mundo, esa pequeñísima parte que ahora empiezo con precisión a llamar *yo*» (*HG*, 193-194).

La palabra *yo* tiene, pues, dos sentidos distintos. Uno es genérico, abstracto y de nombre común: «el que vive en el mundo», ese *yo* con artículo determinado —«el yo»— de que hablan los filósofos desde Descartes, y sobre todo desde Kant. Otro sentido es concreto, único y no admite artículo determinado: es el emocionante sentido que el término *yo* posee cuando quien llama a mi puerta y pregunto: «¿Quién es?», me responde: *Yo* (*HG*, 197). Pues bien: averiguamos que somos *yo* después de haber conocido a nuestros *tús* y precisamente por haberles conocido, en el choque con ellos, en la lucha dulce o agria que empieza en el seno de la familia, con nuestra primera infancia, y que genéricamente solemos llamar «relación social». Cuando a nuestro «¿Quién es?» alguien nos contesta: *Yo*, con ese *yo* nos ha disparado su autobiografía

entera; cuando por nuestra parte decimos *tú* a alguien, le disparamos a quemarropa la biografía que de él nos hemos formado. Como tan plástica y vigorosamente dice Ortega, «estos dos pronombres personales son *velis nolis* dos disparos de humanidad» (*HG*, 199). Delante del otro no podemos estar integralmente desnudos; si el otro nos mira, con solo su mirada nos cubre más o menos ante nuestros propios ojos (*HG*, 128).

Un Yo genérico e indiferenciado, el Otro, Nosotros, Ellos, Tú, mi Yo concreto y único: he aquí el orden genético de los pronombres personales. Cuando «yo», *ego*, era para mí un concepto vago e impreciso, comencé viendo en el otro un *alter ego;* pero al final de la jornada advierto que es en el mundo de los *tús* y merced a estos donde se me va modelando esa realidad que soy yo, mi *yo* único y concreto. «Me descubro, pues, como otro y preciso *tú*, como *alter tu*» (*HG*, 201). Contra lo que pudiera creerse, la llamada «primera persona» es la última en aparecer. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo el hombre ha llegado a pensar que su yo —y genéricamente, «el yo»— es para él lo primero y más inmediato?

La verdad es que el pensamiento moderno —el «yoismo» de casi toda la filosofía post-cartesiana— ha incurrido en doble y grave exageración: por una parte, ha exagerado la proximidad en que cada cual está de sí mismo; por otra, ha desmesurado la distancia que me separa del prójimo. Para advertir con claridad esa doble hipérbole, bastará tener en cuenta que toda percepción de la realidad, sea esta exterior o íntima, exige de manera necesaria la intervención del cuerpo. La percepción externa solo nos ofrece un fragmento de la realidad exterior; nuestros sentidos corporales no permiten otra cosa. Pues bien, esto mismo ocurre en el caso de la percepción interna. En cada momento solo percibimos de nuestro yo el corto número de pensamientos, imágenes y emociones que vemos pasar por delante de nuestra mirada interior como destacándose sobre el resto oculto de nuestro yo total. ¿Por qué sucede esto? Indudablemente, por la intervención del cuerpo bajo forma de sensibilidad interna o, como Ortega propuso decir, de «intracuerpo». El cuerpo pone límites a la

percepción del yo y condiciona la selección de los motivos e ingredientes que de este en cada momento percibimos. Es suficiente un ligero cambio en mi sensibilidad interna —ingestión de alcohol, fatiga, somnolencia, etc.— para que inmediatamente se alteren la amplitud, la nitidez, la perspectiva y el contenido de la percepción de mi propia realidad íntima. Hasta para la percepción de nuestro pensamiento es necesaria su corpórea expresión interior: cuando «me doy cuenta» de que pienso y de lo que estoy pensando, automáticamente se producen en mi cuerpo movimientos embrionarios de la lengua, minúsculas contracciones y distensiones de la boca, etcétera; silenciosa, pero muy materialmente, me voy diciendo con mi organismo lo que por mi mente entonces pasa. Pensar no es sino dialogar con nosotros mismos a través de nuestra condición psicosomática, y esta fue la profunda adivinación de Homero cuando una vez escribió que Aquiles se hablaba a sí mismo. «Juega la sensibilidad intracorporal en la percepción íntima —Bergson comenzó a verlo así— el papel de un actor que mima y gesticula, subraya o apaga nuestra vida psíquica, cara a nuestra mirada como ante un público» (*O. C.*, VI, 159-161).

Está claro. Yo me vivo a mí mismo a través de mi propio cuerpo, y convivo con mi prójimo —con la intimidad de mi prójimo— a través de su cuerpo y del mío. Contra lo que el pensamiento moderno tácita o expresamente ha venido afirmando, ni la conciencia de mi yo propio es para mí lo más inmediato, ni el yo del otro, latente por necesidad, está tan distante de mí cuando con él trato. Ya no parece increíble que el descubrimiento del *tú*, si bien posterior al estadio infantil de mi conciencia en que los otros todavía eran partes de un «yo» ilimitado y vago, sea para mí rigurosamente anterior a mi descubrimiento del yo— de *mi yo*— como realidad limitada, concreta y única.

Pero esto, ¿es, puede ser, pese a lo que antes he dicho, el final de la jornada? En modo alguno. «Tras enajenarme el prójimo, convertido en el misterio del *tú*, me esfuerzo por asimilarlo partiendo del *yo* (de mi yo personal), lo único presente, patente e inteligible con que cuento... El prójimo presente, que era un monstruo, queda parcialmente asimilado a mí. Del contemporáneo —del prójimo con quien convivo— espero siempre, en última instancia, que sea como yo... La amistad y el amor viven de esta creencia y de esta esperanza: son las formas extremas de la asimilación entre el *tú* y el *yo*... Que *tú* seas *tú* —esto es, que no seas como yo— es pura facticidad. Yo abrigo siempre una última esperanza de que esto no sea la última palabra. Por eso eres mi prójimo» (*O. C.*, VI, 389).

Dos serían los recursos de que el hombre dispone para cumplir esa lenta faena de asimilación, uno imaginativo, y operativo el otro. «Yo me veo a mí mismo, soy presente a mi vida, asisto inmediatamente a ella [13]; pero al prójimo —escribe unamunianamente Ortega— tengo que imaginarlo. En rigor, tengo que crearlo a través de los datos externos de su existencia. En este sentido somos todos, sin darnos cuenta, novelistas. Las gentes con quienes convivimos son personajes imaginarios que nuestra fantasía ha ido elaborando» (*O. C.*, VI, 349). Partiendo de esa creación imaginativa, el continuo trato social y la acción rectora de los individuos egregios irían poco a poco haciendo homogénea la mente de los hombres todos. Ortega presiente y anuncia la paulatina constitución de una *novissima scienza*— la ciencia de un conocimiento verdadero y comunicable de la realidad del hombre—, y conjetura cuál pueda ser la forma de expresión adecuada a ella, cuando desde el inicial y prometedor silencio en que todo saber germinante vive —«El silencio, gran brahmán»— llegue la mente a la fase del decir científico, por esencia explícito y comunicativo. «Esa forma, ¿será el diálogo? ¿Las «Memorias»? O, por ventura, ¿la novela? ¿Existirá acaso en el mundo la novela como lenguaje que necesitaba madurar en la escuela del arte para poder ser un día la forma expresiva del gran brahmán?» (*O. C.*, II, 627). La relación con el otro, que comenzó como un desazonado estado de alerta, termina siendo para Ortega —como para Hegel, aunque por otras razones— secreta esperanza de vida nueva.

[13] A través de la ventana de mi cuerpo. Recuérdese lo que acabo de decir.

III. La doctrina orteguiana del otro es un espléndido torso metafísico, psicológico y sociológico. La reflexión metafísica llega ahora a la realidad secundaria y compresente del tú desde la solitaria y radical realidad que para cada hombre es su propia vida. Metafísicamente, el otro es para mí la zona de mi circunstancia que, siendo en sí misma inaccesible, me permite la doble operación de especular sobre el ser de las cosas y de completar mi realidad intercambiando mi vida con la suya y juntando así nuestras dos íntimas, irremediables soledades. La descripción psicológica, a su vez, muestra la realidad del otro como una experiencia originaria en el seno de una conciencia en que todo sujeto parecía confusamente ser yo. Psicológicamente, el otro es el agente mediante el cual el mundo de los hombres se me va desgajando en «nosotros», «él», «tú» y «yo». El análisis sociológico, en fin, logra discernir lo que en el cuerpo social es en verdad fundamental y primario: la relación entre el otro y yo.

Pero ese torso espléndido necesita complemento y exégesis. Complemento, ante todo, porque su descripción del encuentro y de la génesis de los diversos respectos interpersonales es con frecuencia excesivamente esquemática. ¿Qué sucede en la realidad psicofisiológica de un hombre individual cuando este pasa de la soledad a la compañía? ¿Por qué y cómo la realidad psicofisiológica del individuo humano se halla constitutivamente abierta a la convivencia con el otro? Y tras el complemento, la interpretación, porque cierta faena de exégesis pide del lector la reflexión de Ortega acerca del otro. La experanza a que la convivencia humana tácitamente apunta, ¿es en rigor y sin más precisiones «que tú seas como yo»? ¿Cuál es el verdadero límite de esa identificación con el otro a que el corazón del hombre constante y secretamente aspira? Al hilo de mi propio pensamiento, no dejarán de resurgir estas ineludibles interrogaciones.

Sección Segunda

Existencia y coexistencia

Capítulo I

Martin Heidegger

Cada uno a su personal modo, los hombres que antes llamé «iniciadores» de la nueva actitud intelectual frente al problema del otro —Scheler, Buber y Ortega— descubrieron muy explícitamente que la realidad individual de cada hombre, comenzando por el hombre que soy yo, se halla originaria y constitutivamente abierta a la realidad de los otros. El otro es real y factualmente distinto de mí, es otro que yo, pero de algún modo pertenece a la constitución de mi propia realidad; algo hay en mí que me refiere a los otros, aun cuando desde mi nacimiento hubiese yo vivido en soledad; yo, en suma, no soy yo —más radicalmente: no soy, no puedo ser— sin los demás hombres.

Las expresiones que acabo de usar —«realidad», «hay», «yo no soy», etc.— indican con claridad por sí mismas que el hallazgo de tales «iniciadores» tuvo un carácter rigurosamente metafísico; en manera alguna fue mera psicología o sociología. Pero, con todo, la elaboración ontológica de la nueva actitud del espíritu no había de alcanzar articulación pormenorizada y rigurosa hasta la publicación de *Sein und Zeit*,

de Martin Heidegger. No quiero decir con esto, naturalmente, que el análisis filosófico de Heidegger sea tan solo el tratamiento ontológico de una intuición psicológica y metafísica anterior a su obra y, por tanto, a su vigorosa concepción coexistencial de la existencia humana. Heidegger llegó a esta por sí mismo y desde su personalísimo punto de vista. Pronto aparecerá esto ante nosotros con suficiente detalle. Pero en la personal y cerrada construcción heideggeriana hay no pocos motivos que pertenecen al sentir general de nuestro siglo. El lector atento sabrá discernirlos sin dificultad en la subsiguiente exposición del pensamiento de Heidegger acerca de la realidad y el conocimiento del otro.

I. La negación del solipsismo idealista en las páginas de *Sein und Zeit* es tan enérgica como inmediata. Su autor hace así gala de ese modo «brusco y un poco bárbaro» con que, según Sartre, sabe deshacerse de los nudos gordianos. Muy pronto aborda Heidegger la tarea de concebir y describir ontológicamente el ente que sirve de punto de partida a su análisis: el *Dasein*, la existencia humana, el ente cuya esencia está en su existencia [1]; y tras haber afirmado temáticamente que ese ente posee *a radice* la propiedad de ser el de cada cual, y por lo tanto el mío («meidad» o *Jemeinigkeit* de la existencia humana), como condición ontológica de sus dos cardinales modos de existir, la autenticidad y la inautenticidad, escribe sin más preámbulo: «Estas determinaciones del ser de la existencia humana deben ser vistas y entendidas *a priori* sobre

[1] Como es sabido, Heidegger distingue entre *Dasein* y *Existenz*, aunque también escriba más de una vez *das Dasein existiert*. *Dasein* («ser-ahí») es la nuda existencia del ser que soy yo o eres tú, el ente que puede conducirse de algún modo respecto de su ser y, por tanto, respecto del ser. *Existenz*, a su vez, es el ser mismo respecto del cual de alguna manera se conduce el *Dasein*; por ello el *Dasein* es el ente «cuya esencia (lo que él es) está en su *Existenz* (en su atenimiento al ser que es)». Heidegger, por otra parte, cien veces lo ha dicho, no hace antropología, sino ontología. Hechas estas necesarias salvedades, en lo sucesivo traduciré *Dasein* por «existencia humana». Las siglas *SZ* y *WGr* refieren a *Sein und Zeit* y a *Vom Wesen des Grundes*.

el fundamento de la constitución ontológica que nosotros llamamos *ser-en-el-mundo*» (*SZ*, 53). «Ser-en-el-mundo» es, pues, la «constitución fundamental» *(Grundverfassung)* de la existencia humana. No se dice con ello que el *Dasein* «esté» en el mundo y tenga que estar en él, aserto tan obvio como trivial, sino que el mundo pertenece a la constitución misma del ser de la existencia humana. Sin cosas exteriores y sin otros *Dasein* —en términos antropológicos: sin otros hombres— no hay ni puede haber existencia humana. El problema filosófico del solipsismo es así un falso problema, porque quien dice «yo» dice también, aunque él no lo advierta o no lo sepa, «mundo».

Pero este fenómeno del «ser-en-el-mundo» —unitario, sin duda, y de ahí los guiones que enlazan entre sí los términos de su expresión escrita— posee en su constitución tres distintos momentos estructurales:

1. El «en el mundo». La particular consideración de este momento plantearía el problema de lo que ontológicamente sean el «mundo» y la «mundanidad». No puedo seguir aquí el análisis de Heidegger. Me contentaré con indicar que «mundo», para nuestro autor, es «aquello por lo cual la existencia humana se hace anunciar lo que ella es».

2. El «ente» a que como esencial modo de ser pertenece «ser-en-el-mundo». Ahora el problema consiste en la pesquisa del *quién* de ese modo de ser. ¿Quién es el ser a cuya constitución tan radicalmente pertenece «ser-en-el-mundo»?

3. El «ser-en» en cuanto tal. ¿Cuál es la constitución ontológica del fenómeno por el cual la existencia humana «es-en»? Este «ser-en» no es algo meramente espacial: la existencia humana no «es-en» el mundo como esta mesa «es en» la habitación, la habitación en la casa, la casa en la ciudad, y la ciudad en la Tierra y en el Universo. Tal relación es, como Heidegger dice, *categorial*, al paso que el «ser-en» de la existencia humana es de orden *existencial*. Su sentido primario, por tanto, no es un «estar-en» de carácter objetivo y espacial —«sólido», diría Bergson—, sino el que comúnmente expresan verbos como «habitar», «cultivar», «tratar con afección», etc. De ahí que el «ser-en» de la existencia humana se despliegue óntica y on-

tológicamente en tres básicos fenómenos existenciales: el «encontrarse» *(Befindlichkeit)*, el «comprender» *(Verstehen)* y el «habla» *(Rede)*.

Dejemos ahora el examen del primero y el tercero de estos tres momentos ontológicos de la existencia humana, el «mundo» y el «ser-en», y apliquémonos a la intelección del segundo: el «ente» que es-en-el-mundo. *¿Quién* es el ente que surge al ser siendo-en-el-mundo? Con otras palabras: *¿quién* «es» en la cotidianidad de la existencia humana? (*SZ*, 53 y 114). Heidegger, de muy inmediata manera, responde que a ese «quién» pertenecen dos estructuras ontológicas de la existencia tan originarias como el «ser-en-el-mundo»: el «ser-con» o «con-ser» *(Mitsein)* y el «co-existir» *(Mitdasein)*. Constitutivamente y quiera yo o no quiera, yo soy siendo «con» algo, «soy-con», o «con-soy». No solo en las actividades que expresamente designa el prefijo «con» —convivir, conversar, compartir, conceder, concertar, cohonestar, etc.— se realiza mi ontológica necesidad de «con-ser», sino en todas las imaginables, hasta en aquellas que me parece cumplir en aislamiento total: pensando en soledad o dialogando con un amigo, yo «con-soy», aun cuando en el primero de tales casos no sea ónticamente perceptible mi «con-ser». El *quién* de la existencia humana es ciertamente el sujeto individual que llamo «yo»; pero yo soy, esto es lo decisivo, «con-siendo».

Con esto, sin embargo, no está dicho todo, porque la existencia humana «co-es» en el mundo de dos modos fundamentalmente distintos entre sí:

a) Relacionándose con las cosas del mundo objetivo, es decir, con «objetos» que se constituyen como tales mostrándose como «utensilios» *(Zeuge)*. No es preciso para ello que yo pueda manejarlos con mis propias manos. La Luna, por ejemplo, es para mí «utensilio» en cuanto la uso para el acto estético o científico de contemplarla y para el acto utilitario de orientarme en la noche iluminado por ella. De un modo o de otro, la Luna es por mí utilizada, y con esto trocada en «objeto».

b) Relacionándome con otras existencias humanas, esto es, con realidades exteriores a mí que por lo pronto y en sí mismas no son «utensilios» ni «objetos». En este caso yo «con-soy» según el modo especial del «co-existir» *(Mitdasein)*, yo soy co-existiendo; mi existencia, que radical y constitutivamente es co-existencia, se realiza óntica y concretamente como tal. Así como no puede haber un sujeto sin mundo, del mismo modo —dice Heidegger, expresamente apoyado en Scheler— no es posible a la postre la existencia de un yo aislado, un yo sin «los otros» (*SZ*, 116). Lo cual nos plantea con urgencia el problema de explorar con cierto rigor lo que el «co-existir» *(Mitdasein)* ontológicamente sea.

II. Puesto que la existencia humana es constitutivamente coexistencia, toda posible actividad de aquella llevará en su seno de modo más o menos visible una referencia a «los otros». Fabricar un objeto, contemplar una parcela del mundo en torno o pensar sobre un tema cualquiera son operaciones que de algún modo implican la existencia de «sujetos» humanos exteriores a la individual existencia del fabricante, del contemplador y del pensativo. Mi existir me remite siempre a «los otros». Pero ¿quiénes son, ontológicamente, estos «otros»?

Sabemos ya que difieren esencialmente de los «objetos» y «utensilios» intramundanos: como yo mismo, son *Dasein*, y por tanto «son-en-el-mundo»; su ente, como el mío, «con-es»; en consecuencia, «es conmigo». Sería un error, sin embargo, suponer que mi encuentro con los «otros» se configura como la relación de un yo singular y aislado —el mío— con los restantes sujetos. Los «otros» no son «los demás», no son «sujetos» que quedan fuera de mí, y a los que yo he de llegar desde el previo aislamiento de mi «yo». Mi yo, en principio, no tiene el privilegio de distinguirse de los otros o de levantarse sobre ellos; «los otros —dice Heidegger— son más bien aquellos de los cuales uno mismo por lo general no se distingue, y entre los cuales también uno está» (*SZ*, 118). Yo existo coexistiendo, y coexisto siendo *con* otros, con aquellos entre los cuales soy y existo *también;* un *con* y un *también* que deben ser entendidos existencialmente, y no categorialmente; no como determinaciones espaciales del ser objetivo intramundano —«ser con otro» en el sentido de «ser junto a otro»—, sino

como determinaciones constituyentes del ser de mi existencia. En mi mismo ser es donde «soy con otro». Coexistir, por tanto, es no poder existir sino «con» otro, ser en común con él. Antes que encontrarme con el otro soy con él, y precisamente este nuestro «ser en común» es lo que radical y ontológicamente permite que con él pueda *encontrarme*. El ser del otro contribuye de algún modo a la constitución de mi propio ser. El llamado «*problema* del otro» es, en suma, un falso problema.

Sartre ha subrayado muy sagazmente que con Heidegger la relación con el otro deja de ser el «ser para» que desde Descartes hasta Hegel era la regla, y de modo más elemental y neutro se convierte en «ser con» o «con-ser». La vinculación entre el «otro» y «yo» no es descubierta ahora en el plano de la conciencia —esto es, en la existencia de un ente esencial y primariamente constituido como *res cogitans* o *Selbstbewusstsein*—, sino, más radicalmente, en el plano del mero ser. La «coexistencia» de la analítica existencial heideggeriana es así radical «solidaridad ontológica para la explotación del mundo» o, como el propio Heidegger dice, para la identificación de «mundo» y *Dasein* (*SZ*, 118). Y como «mundo» es aquello por lo cual la existencia humana —el *Dasein*— se hace anunciar lo que ella es, sería error crasísimo suponer que la existencia del otro es *deducida* o *inferida* desde la nuestra. A los otros los encontramos y ellos nos encuentran en *nuestro* afanoso trato con el mundo, cuidándonos o preocupándonos activamente del mundo de que también ellos se cuidan o preocupan. Tan es así, que hasta la existencia propia se encuentra «a sí misma», antes que en la «visión» de sus vivencias y de su «centro de actos», en *lo que* ella emprende, espera, protege, etc., esto es, en ese activo cuidarse o preocuparse *(Besorgen)* del mundo que la rodea. La existencia de lenguas en que coinciden morfológicamente los pronombres personales y los adverbios de lugar —«yo» y «aquí», «tú» y «ahí», «él» y «allí»— sería un sugestivo ejemplo de esa conexión ontológica entre el trato con el mundo y mi encuentro del otro y de mí mismo. «En el *aquí* —escribe Heidegger, interpretando ontológicamente esa fina observación lingüística de W. von Humboldt— no se

habla a sí misma la existencia humana surgente en el mundo, sino que desde sí misma habla al *allí* de algo que está a su alcance mirando, a su vez, en torno a sí» (*SZ*, 120).

Yo soy coexistiendo con otras existencias humanas: esto es lo radical. Coexisto, pues, en mi propio ser; y así, cuando de hecho me encuentro con «los otros», el sentimiento de esa ontológica coexistencia «se me impone de manera irresistible, espontánea, anterior a todo raciocinio, anterior, incluso, a la plena conciencia de mi propia persona» [2]. Más aún: el con-ser determina el ser de la existencia humana hasta cuando el otro no está empíricamente presente. «También la soledad de la existencia humana es con-ser en el mundo. El otro solo puede *faltar* en y para un con-ser. La soledad es un modo deficiente del con-ser, y su posibilidad una prueba en favor de la demostración de este» (*SZ*, 120); la soledad del hombre es siempre «soledad-de». El *yo* —dirá Heidegger en otra parte— no se afirma sino gracias al *tú* y por el *tú* (*WGr.*, 97).

La expresión «Yo soy contigo» es, pues, algo mucho más hondo que la manifestación de una proximidad espacial o de un sentimiento de compañía; es la declaración ocasional de algo que concierne a la constitución misma de mi existencia. «Con» es ahora un término de significación existencial. Y en tal caso, ¿en qué se diferencia el «con» como categoría —el «con» meramente espacial y objetivo de la expresión «estoy contigo», cuando esta solo significa «estoy junto a ti»— del «con» existencial del «co-existo» o «existo contigo»?

El carácter existencial del «con» cuando se trata de cosas intramundanas, de «objetos», es el simple «cuidarse» *(Besorgen)* de ellas; lo cual, como sabemos, se manifiesta originariamente en la condición de «utensilios» que tales cosas poseen. Yo soy con las cosas del mundo cuidándome de algún modo de ellas: manejándolas técnicamente, contemplándolas, comiéndolas, acariciándolas o golpeándolas. Mas cuando se trata de «los otros» —esto es, de otras existencias humanas—, el carácter existencial del «con» se manifiesta en el modo peculiar que

2 A. de Waehlens, *La filosofía de Martin Heidegger* (trad. española, Madrid, 1945).

entonces adopta el cuidado de existir: la «cura» *(Sorge)* se hace «procura» *(Fürsorge*, cuidado en pro de alguien), término que en el lenguaje de Heidegger abarca todos los modos posibles de la relación interhumana: ayudar, defender, alimentar, aconsejar —o sus contrarios. Realizándose como «procura», el «con» de la coexistencia, sin dejar de ser «con», se convierte en «para»; y así como el cuidarse de las cosas del mundo se expresa primaria y específicamente como un oteo de la existencia en torno a sí misma, como pura «circunspección» *(Umsicht)*, la procura por los otros tiene su hilo conductor en el «miramiento» o «consideración» *(Rücksicht)* de quienes tratando a sus semejantes saben no ser con ellos «desconsiderados», *rücksichtlos*.

La procura puede adoptar modos muy distintos entre sí, desde los deficientes (la indiferencia del mero «pasar junto a otro») hasta los plenamente positivos del «ser uno para otro» o del «estar uno en pro de otro». Y en estos modos positivos de la procura cabe discernir dos términos extremos y cardinales: la «sustitución» o suplencia *(für einen Einspringen)* y la «prevención» o anticipación *(einem Vorausspringen)*. En aquella, y en la medida en que tal empeño es posible, se asume prácticamente el cuidado de existir de la existencia por la cual se procura: así proceden el padre, el tutor y el que, como en castellano suele decirse, «hace las veces» de otro y le ayuda supliéndole. En la prevención, en cambio, se reserva al otro el cuidado de existir, pero de un modo o de otro se le ilumina y previene acerca de lo que su propia existencia «puede ser»; así actúan el consejero, el psicoterapeuta y el confesor. En la «sustitución», la procura afecta al objeto del cuidado, a aquello de que el otro tiene que cuidarse; y así desposeído de su quehacer propio —de *lo que* tiene que hacer—, el otro se convierte en dominado; al paso que en la «prevención» la procura atañe respetuosamente a la existencia misma, y el otro es ayudado, como dice Heidegger, «haciéndole transparente su propio cuidado y libre para este» (*SZ*, 122). Entre estos dos extremos de la procura positiva, el sustituyente-dominador y el preventivo-liberante, va configurándose día a día la existencia en común.

Una cuestión surge inevitablemente ahora: ¿cómo es inferida la humana existencia de los otros, su radical y compartida condición de *Mitdasein?* Después de lo expuesto, salta a las mientes la respuesta: la inferencia de la condición existencial de los otros y de mi propia existencia acaece en *nuestro* trato entre nosotros («procura») y con las cosas del mundo en que somos («cuidado»); «en la cuidadosa procura *(besorgende Fürsorge)* es primariamente inferido el otro», escribe Heidegger (*SZ*, 124). El conocimiento psicológico del otro habrá de fundarse, por lo tanto, sobre esa inferencia ontológica que de su existencia coexistente otorga la actividad en común de la procura. Mas como esta en tantas ocasiones no llega a rebasar sus modos deficientes o indiferentes, síguese de ahí que el conocerse a sí mismo y el conocimiento del otro hayan de exigir expedientes idóneos y hasta adecuado aprendizaje. No otra cosa es en su raíz el proceso psicológico a que suele darse el término poco feliz de *Einfühlung* o impatía. La impatía se funda en la procura, y esta es, ontológicamente, la figura de la coexistencia o «ser en común» con el otro. Contra lo que los psicólogos con tanta frecuencia han afirmado, no es la impatía la que nos hace descubrir al otro como «otro yo»; al contrario, es el radical «con-ser» de mi coexistencia el que hace posible la impatía; la cual, desde un punto de vista ontológico, es la vía que permite «tender el puente desde el propio sujeto, inmediatamente dado como *solo*, al otro sujeto, en principio siempre *cerrado*» (*SZ*, 124).

III. Este minucioso análisis del ente que «es-en-el-mundo» no nos ha concedido todavía respuesta suficiente a la pregunta que constituyó nuestro punto de partida: *¿Quién* es el verdadero sujeto del ser-en-el-mundo? Y en nuestro caso: *¿Quién* es el verdadero sujeto de la existencia en común? *¿Quién* es el que en el cotidiano ser con los otros asume el ser? Si, como ya sabemos, el «carácter subjetual» de la propia existencia y de la existencia de los otros es descubierto a través de un activo cuidarse del mundo y de aquellos con quienes siendo en el mundo yo me encuentro; si tal actividad es, en consecuencia, la que me permite encontrar a los otros según

lo que ellos son, resultará que los otros *son*, por lo pronto, eso que ellos hacen. Frente a este circundante hacer de los otros —en pro de él unas veces, en contra de él otras— se definen y afirman mi propio quehacer y mi existencia propia. No tengo escape: puesto que ontológicamente mi existir es coexistir, mi existencia cotidiana está bajo el señorío de los otros; son los otros los que absorben mi ser; son los otros, yo con ellos y entre ellos, quienes en el cotidiano ser en común real y verdaderamente *existen*. Y como todo «otro» puede en principio ser sustituido, porque siempre otro será capaz de hacer lo que él hace en el mundo, deberemos concluir que el «quién» de nuestro coexistir cotidiano —mi propio coexistir y el de cualquiera de los otros— no es este existente determinado, ni aquel otro, ni uno mismo, ni la suma de todos. Ese «quien» es un sujeto esencialmente neutro e impersonal: el «se» del «*se* dice esto», «*se* piensa así» o «*se* usa tal o cual cosa»; en términos germánicos, *das Man*. Tratando con los otros, yo hago lo que *se* hace; hasta cuando en el mundo pretendo ser original o extravagante, mi *ser* debe definirse frente a lo que *se* hace, es constitutivamente repetible por los otros —*verbi gratia:* al fenómeno «social» de la obra de Kant pertenece que pueda haber y haya «kantianos»—, y por ese «se» queda ontológicamente determinado. En uno y en otro caso, imitativa u originalmente, yo existo en el mundo pendiente de mi relación con los otros, y entonces *mi existencia es «se»*, ese «se» dictatorial que tan bien tipifican el viaje en ómnibus, la lectura del periódico, la asistencia a un espectáculo y todas las constantes ocupaciones en que «cada uno es el otro y nadie es él mismo» (*SZ*, 128).

Al ser del «se» de la coexistencia en el mundo pertenecen como caracteres existenciales la «distancialidad» o necesidad de un continuo enfrentarse con lo que los otros hacen *(Abständigkeit)*, la «medianidad» o imperativa sujeción a cierto nivel medio *(Durchschnittlichkeit)*, el consecutivo «aplanamiento» o «achatamiento» de todas las posibilidades de ser *(Einebnung)*, la consiguiente «publicidad» de las interpretaciones de la existencia *(Oeffentlichkeit)*, el «descargo de ser» *(Seinentlastung)*, porque el «se» libera a cada cual y a todos del peso que siempre tiene el propio y personal existir, y el «acogimiento» que tan invariablemente nos ofrece lo que en nuestro mundo *se* hace *(Entgegenkommen)*; en suma, la «estabilidad» *(Ständigkeit)* del humano existir, en cuanto este es coexistencia (*SZ*, 128). Mas acaso convenga advertir que ni siquiera siendo según el modo de la coexistencia cotidiana —siendo por tanto anónimo «se», quedando por el «se» ontológicamente asumida—, pierde la existencia humana su constitutiva mismidad. Lo que acontece entonces es que su mismidad no es *auténtica;* y así, el verdadero sujeto de la existencia cotidiana es el «uno-mismo», el ente cuya mismidad consiste en ser altiva o humildemente «uno de tantos» *(das Man-selbst)* [3].

Basta sin duda lo dicho para formular la conclusión que ahora realmente importa: *el «quién» de la coexistencia en el mundo es el «se»*. Dentro del pensamiento de Heidegger, la coexistencia es un modo no auténtico de existir, existencia cotidiana e inauténtica [4]. Existir *con* los otros —y por tanto existir *para* los

[3] El «uno» que como sujeto del propio vivir usamos a veces los españoles en nuestro lenguaje coloquial («A uno le gusta tal cosa...», «Uno piensa que...»; recuérdese la prosa de Baroja, Solana y Cela) es —quiere ser— una afirmación irónicamente humilde de la propia personalidad; pero, con todo, ese «uno» no deja de ser el *Man-selbst* de Heidegger.

Hablando del «Otro», Quevedo ofrece una vivaz y burlesca pintura literaria del «se»: «...era un muerto muy lacio y afligido, muy blanco y vestido de blanco... —Yo soy, digo, un hombre muy viejo, a quien levantan mil testimonios, y achacan mil mentiras. Yo soy el 'Otro', y me conocerás; pues no hay cosa que no la diga el 'Otro'. Y luego, en no sabiendo dar razón de sí, dicen: como dijo el 'Otro'. Yo no he dicho nada, ni despego la boca. En latín me llaman 'Quidam', y por esos libros me hallarás abultando ringlones y llenando cláusulas. Y quiero por amor de Dios que vayas al otro mundo y digas cómo has visto al 'Otro' en blanco, y que no tiene nada escrito, y que no dice nada, ni lo ha de decir, ni lo ha dicho, y que desmiente desde aquí a cuantos le citan y achacan lo que no saben, pues soy el autor de los idiotas y el texto de los ignorantes. Y has de advertir que en los chismes me llaman 'cierta persona', en los enredos 'no sé quién', en las cátedras 'cierto autor', y todo lo soy el desdichado Otro...» *(Visita de los chistes* o *Sueño de la muerte*, B. A. E., XXIII, 343). Debo la cita a mi buen amigo el P. Ceñal, S. J.

[4] En rigor, para Heidegger no son idénticos entre sí la «cotidianidad» *(Alltäglichkeit)* y la «inautenticidad» *(Uneigentlichkeit)* de

otros, trocar el «cuidado» en «procura»— es en principio adocenar, anonimizar, despersonalizar, trivializar la existencia propia.

Que todo esto es realidad frecuente, no parece cosa de que pueda dudarse. Pero esta primera e inevitable conclusión, ¿declara acaso *toda* la doctrina de Heidegger acerca de la coexistencia? Así lo han pensado algunos. «El hombre con existencia auténtica, en el sentido de Heidegger —ha escrito Martin Buber—, el hombre que es *él mismo*..., no es ya el hombre que vive realmente con el hombre, sino el hombre que ya no puede vivir realmente con el hombre, el hombre que solo en el trato consigo mismo puede llevar una vida real.» La existencia auténtica heideggeriana es «una existencia monológica», dice Buber pocas líneas antes [5]. Heidegger —afirma, a su vez, Sartre— no logra sacar a la realidad humana de su soledad: en el seno mismo de sus diversos «ek-stasis» o salidas de sí, la realidad humana auténtica queda irremisiblemente sola [6].

¿Habremos de concluir, según esto, que el coexistir sume a la existencia en la inautenticidad, que no es posible una coexistencia auténtica? Parece que no cabe hacer otra cosa. Mas, por otra parte, ¿no es acaso cierto que las estructuras ontológicas que con Heidegger hemos llamado «ser-en-el-mundo» y «con-ser» no quedan abolidas cuando la existencia humana se decide por la autenticidad? Es preciso examinar el problema más de cerca.

IV. Situémonos para ello en la indiferencia existencial propia de la «cotidianidad». Partiendo de esta, la existencia

la existencia. La «cotidianidad» *(SZ,* 43, 332, 370), a la cual pertenecen las manifestaciones más ordinarias e inmediatamente accesibles de la existencia, es un modo de ser todavía indiferenciado, que puede optar entre la autenticidad y la inautenticidad. La inautenticidad, según esto, es una cotidianidad adoptada por libre decisión. En cualquier caso, el «se», *das Man,* es un modo inauténtico de existir; más aún, *el* modo inauténtico por antonomasia.

[5] *Between Man and Man* (London, 1954), 168; *¿Qué es el hombre?* (México-Buenos Aires, 1949), 100.

[6] *L'être et le néant,* 307.

humana puede orientarse hacia la autenticidad o hacia la inautenticidad, y decidirse por uno u otro de tales modos de ser (*SZ*, 43). Inautenticidad es existencia según el «se» y mismidad según el «uno-mismo»; autenticidad es existencia y mismidad según el «sí-mismo». La inautenticidad de la existencia no lleva consigo «pérdida de ser» o descenso a un grado de ser «más bajo» (*SZ*, 43 y 176); aun cuando el lenguaje de las descripciones de Heidegger, no del todo fiel a este aserto ontológico, parezca atribuir valor ético distinto a uno y otro modo del humano existir. Dejemos, sin embargo, el tema de la existencia inauténtica, y volvamos nuestra mirada hacia la conquista de la autenticidad. Quien hacia ella se orienta y por ella se decide, siente con lucidez en el seno de su propio ser la voz de la conciencia moral *(Ruf des Gewissens)* y, entregándose a una de sus personales posibilidades de existir, descubre y acepta en ella, resuelta, serena y anticipadamente, la posibilidad más extrema de la existencia humana, la de no existir, la de la propia muerte. Solo a quien así procede se le revela la autenticidad de su existencia, lo que en verdad esta tiene de «sí-propio» *(eigen)* y de «sí-mismo» *(selbst)*, su íntima, radical y autoposesiva intransferibilidad.

Y quien así existe, ¿cómo está? ¿Está solo o acompañado? No puede negarse que entonces está radicalmente solo. La autenticidad de su existir, a él solo le afecta; la «meidad» de la existencia, su condición de pertenecer en propiedad a cada cual *(die Jemeinigkeit)*, en la autenticidad se radicaliza y esclarece. La muerte, posibilidad la más propia de cada existencia, «exige a esta como existencia singular», *als einzelnes*, dice Heidegger (*SZ*, 263). «Vive para ti solo, si pudieres —pues solo para ti, si mueres, mueres», había escrito Quevedo tres siglos antes. No hay duda: siendo de un modo auténtico —«moriviviendo», si se me admite tan expresiva y extremada palabra—, la existencia humana está sola. Pero «moriviviendo» para mí solo, ¿dejo por ventura de ser-en-el-mundo y de con-ser y co-existir? Indudablemente, no, y esto nos plantea de manera ineludible e inmediata el problema del coexistir auténtico y de sus posibles modos.

Un examen atento del pensamiento de Heidegger permite

afirmar que, dentro de él, la coexistencia auténtica se realiza bajo dos formas principales, que llamaré «tolerancia radical» o «tolerancia-a-muerte» y «coejecución del destino común».

Por lo que a la primera atañe, he aquí este expresivo texto de *Sein und Zeit:* «Libre para sus posibilidades más propias —posibilidades determinadas desde el *fin*, y comprendidas por tanto como *finitas*—, la existencia humana elimina el riesgo de desconocer, desde su comprensión finita de la existencia, las ajenas posibilidades de existir que la rebasan, o el de imponerlas, interpretándolas mal, a las suyas propias... La muerte, como posibilidad no referible a ninguna otra, solo singulariza para hacer a la existencia, entendida como con-ser, comprensiva respecto del poder-ser de los otros» (*SZ*, 264). O bien, en términos más éticos y menos ontológicos: la existencia auténtica, lúcida en cuanto a su radical finitud, consciente de que todas sus posibilidades de ser se hallan siempre sometidas a la posibilidad más extrema, irreferible y definitiva, la posibilidad del propio morir, coexiste con los otros dejándoles que sean libremente lo que ellos por sí mismos puedan ser. Es a esto a lo que antes he llamado «tolerancia radical» o «tolerancia-a-muerte». «Solo la resolución respecto de sí misma —dice Heidegger en otra página— pone a la existencia humana en la posibilidad de dejar que los otros con quienes ella es *sean* según su poder-ser más propio, y de inferir este poder-ser en la procura preventiva y liberadora. La existencia resuelta puede así llegar a ser *conciencia moral* de los otros. La compañía auténtica *(das eigentliche Miteinander)* brota del auténtico ser sí-mismo de la resolución, y no de las gárrulas confraternizaciones y los convenios equívocos y celosos propios de la existencia en el «se» y de cuanto en tal existencia *se* quiera emprender» (*SZ*, 298). Solo siendo auténticamente —solo «siendo a muerte» con lúcida, serena y radical resolución— podría uno existir en verdadera compañía y dar forma de verdadera prevención a la procura por el otro.

Heidegger parece ser aquí el antípoda de Unamuno. Frente a la «moral invasora» de este y a su expreso imperativo de «despertar al dormido», aquel postula una «tolerancia radical». Dos actitudes frente a la realidad de la muerte —Heidegger

ve en ella el término cierto e irreferible de toda posibilidad de existir; Unamuno, en cambio, considera el morir como un comienzo de nuevas e inciertas posibilidades de seguir siendo «yo-mismo»— condicionan ese aparente contraste en la idea de la co-existencia. El despertar al dormido y el compadecimiento de su dolorida vigilia, pensaba Unamuno, nos harían merecer nuestra propia inmortalidad y estar más ciertos de ella. Pero acaso esta discrepancia entre el germano y el ibero sea más aparente que real. ¿No nos ha dicho Heidegger que existiendo auténticamente y procurando preventivamente por otro —esto es: iluminándole acerca de lo que su propia existencia puede ser—, es posible llegar a ser la conciencia moral de ese «otro»? Como si fuese una corriente eléctrica de carácter ontológico, la autenticidad de la propia existencia *induce* la autenticidad de la existencia de los otros.

Supongamos ahora que sean igualmente auténticas —cada una en su particular «simismidad»— la existencia propia y la del otro. ¿Cuál será su respectiva y mutua actividad, su coactividad que no anula, que más bien realiza y expresa la mutua y respectiva «tolerancia radical» de cada una de ellas? Analizando ontológicamente la constitución fundamental de la historicidad de la existencia humana, escribe Heidegger: «Cuando la existencia sujeta a destino *(das schicksalhafte Dasein)* existe esencialmente como un ser-en-el-mundo en conser con otros, su suceder es un con-suceder determinado como destino comunal *(Geschick)*. Designamos así el suceder de la comunidad, del pueblo. Como el destino comunal no se compone de destinos singulares agrupados, tampoco el ser-con-otro puede ser comprendido como coincidencia espacial de varios sujetos. En el ser-con-otro en el mismo mundo y en la resolución respecto de tales o cuales posibilidades, hállanse de antemano orientados los diversos destinos singulares. Solo en la comunicación y en la lucha llega a ser libre el poder del destino. Situada la existencia humana en su generación y vinculada con esta, el destino comunal constituye su pleno y auténtico suceder» (*SZ*, 384-385). La coexistencia es, pues, auténtica y llega a salvarse de la condición mostrenca, intercambiable y fungible a que la reduce su atenimiento al modo

de ser del «se», cuando a favor de la comunicación y la lucha esa coexistencia es ejercitada bajo forma de destino comunal. A través de la generación y del pueblo a que ella pertenece, la existencia humana participa en la total aventura que es la historia universal —en la *Welt-geschichte* (*SZ*, 387 y sigs.)— y se salva comunalmente de la inautenticidad; la resolución de convivir resueltamente la historia universal autentifica la existencia humana. Me pregunto si en el seno de todo esto no late, además de una tesis analítico-existencial, un *pathos* y un *ethos* muy determinados, el *pathos* y el *ethos* de la Alemania inmediatamente posterior a 1918 [7].

Muy certeramente ha escrito Sartre que la imagen empírica más idónea para simbolizar la intuición heideggeriana de la coexistencia es la imagen del *equipo*. «La relación original del otro con mi conciencia no es el *tú y yo*, sino el *nosotros*, y el con-ser heideggeriano no es la posición clara y distinta de un individuo frente a otro individuo, no es el *conocimiento*, es la sorda existencia en común del miembro de un equipo de remeros con sus compañeros de equipo, esa existencia que el ritmo de los remos y los movimientos regulares del proel harán sensible a los remeros, y que la meta común, la trainera rival y el mundo entero (espectadores, hazaña posible, etc.) que se perfila en el horizonte, les *manifestarán*». Sobre el fondo común de esta coexistencia, la brusca desvelación de mi ser-para-morir recortará la «soledad en común» de cada uno de los remeros, y a la vez irá levantando a los otros hasta esa compartida soledad [8]. La coexistencia auténtica sería, según esto, la famosa «soledad de dos en compañía» de don Ramón de Campoamor, poeta esta vez; más exactamente, la soledad de muchos en compañía, la resuelta «camaradería itinerante» en la ejecución de un destino común, a la luz fría y penetrante de la propia posibilidad de morir [9].

V. Esta apretada construcción ontológica de Heidegger ¿resuelve realmente el problema filosófico del otro? Más aún: ¿puede ser considerada como una versión ontológica certera de lo que en la relación con el otro ónticamente acaece? Por mi parte, no lo creo.

El originario surgir de la existencia humana a su ser-en-el-mundo tiene como *quién* un ente a cuyo ser pertenece de modo esencial y constitutivo la nota de ser *con* el mundo que él no es; cuyo ser, por tanto, es originariamente con-ser, *Mitsein*. Ser-en-el-mundo y con-ser son términos que biunívocamente se remiten uno a otro. Pero ¿cómo el con-ser, *Mitsein*, se hace óntica y ontológicamente co-existir, *Mitdasein?* Se dirá: ónticamente, el con-ser se configura como co-existir en el encuentro. En el encuentro, mi condición de ente que es con «lo otro», mi *Mitsein*, revélase condición de ente que es con «los otros», *Mitdasein*. Yo, por tanto, soy a la vez genérico con-ser y específico co-existir. Y Heidegger concluye: el coexistir, el *Mitdasein*, es una estructura ontológica *a priori* de la existencia humana. Con necesidad ontológica, mi existencia es coexistencia.

Ahora bien, tal aserto es mucho más tesis que resultado, más proposición por demostrar que conclusión genuina. El encuentro con el otro es siempre un hecho empírico y contingente. El modo necesario e inmediato con que yo atribuyo al otro condición de existente humano —esto es: condición de tal «otro»— no puede excluir la contingencia de mi descu-

[7] En varios de sus escritos ulteriores a la Segunda Guerra Mundial *(Brief über den Humanismus, Der Spruch des Anaximander, Nietzsches Wort: «Gott ist tot»*, y otros), Heidegger ha elaborado metafísica e historiológicamente este concepto del *Geschick*. Además de ser «destino», *Geschick* es «ordenación necesaria» del ser; en cierto modo, versión moderna de la *moira* de los griegos. «La helenidad —léese, por ejemplo, en *Der Spruch des Anaximander*— no significa para nosotros una característica popular, nacional, cultural o antropológica. La helenidad es el surgir del *Geschick* como un iluminarse del ser en el enre... Es en virtud de este *Geschick* como los griegos se hacen griegos en sentido histórico» *(Holzwege*, Frankfurt, 1950, pág. 310). Según esto, la existencia del griego se hizo auténtica realizándose con resolución dentro de ese *Geschick* histórico y metafísico. La proximidad al pensamiento de Hegel es por demás notoria.

[8] *L'être et le néant*, 303.

[9] Uso aquí un término de Viktor von Weizsäcker («camaradería itinerante», *Weggenossenschaft)*, que su autor emplea con intención y contenido muy diferentes.

brimiento. ¿Cómo, entonces, me será posible pasar de la indudable contingencia óntica del encuentro a la necesidad ontológica que al carácter coexistencial de la existencia humana ahora se atribuye? Y si axiomáticamente parto de esta ontológica necesidad, si afirmo *a priori*, con Heidegger, que el conser y el co-existir son estructuras igualmente originarias entre sí y con el ser-en-el-mundo (*SZ*, 114), ¿me será posible deducir de ellas la realidad y la estructura de mi encuentro con quie fácticamente se me revela como «otro que yo», es decir, co existencia humana dotada de radical «otredad»? Proced así, ¿no caeré en el solipsismo idealista que tan jactanciosamente yo pretendía haber superado? Y llegando hasta la concreción empírica del orden psicológico y vital, ¿podré afirmar convincentemente que los diversos modos de la visión heideggeriana de la coexistencia —la sustitución, la prevención, la tolerancia radical, la coejecución de un destino común— conceden al hombre real y verdadera compañía? El coexistente heideggeriano ¿puede ser en verdad prójimo, puede existir respecto del otro en auténtica relación de projimidad? Quede ahora pendiente de respuesta esta copiosa ráfaga de interrogaciones.

Capítulo II

Gabriel Marcel y Karl Jaspers

LAS diferencias entre el pensamiento de Gabriel Marcel y el de Karl Jaspers saltan a la vista del lector menos avisado. Difieren sus respectivas actitudes frente a la libertad y a la trascendencia; difieren también sus modos respectivos de entender y valorar la condición histórica y social del hombre, y por lo tanto sus ideas acerca de la sociedad y de la historia; es distinto, en fin, el método de cada uno de ellos, más directamente experiencial el de Marcel, más especulativo y sistemático el de Jaspers. Nada más fácil, pues, que contraponer como cosas muy diversas entre sí el «existencialismo» de aquel y la «filosofía de la existencia» de este. Pero por debajo de todas sus indudables discrepancias, no es difícil percibir entre una y otra filosofía analogías que rebasan con mucho las que el espíritu del tiempo o la pertenencia a un mismo movimiento intelectual —el «existencialismo»— pudieran determinar. Bastará poner uno junto a otro los nombres de los cuatro «existencialistas» máximos —Heidegger, Marcel, Jaspers y Sartre— para que la impresión de esa analogía surja sin demora en la mente [1]. Por eso, y siguiendo el ejemplo de Paul

[1] Quede aquí no más que aludida la cuestión de si la *Daseinsanalytik* de Heidegger es o no es un «existencialismo», en el sentido propio del término.

Ricoeur en su libro sobre estos dos filósofos [2], me he resuelto a tratar en un mismo capítulo las doctrinas de Marcel y de Jaspers acerca de la relación interpersonal.

I. Aunque nacido en 1889 —catorce años después que Max Scheler, seis después que Ortega—, Gabriel Marcel es en el rigor de los términos uno de los iniciadores de la actual posición de las mentes frente al problema del otro. El 7 de febrero de 1914, no cumplidos aún los veinticinco años, escribía en su diario: «Quisiera abordar ahora la cuestión de la relación de las individualidades entre sí.» La solución monadista le parece inaceptable: «El pensamiento —dice Marcel— no tiene razón para negar la comunicación de individualidades más que en tanto que él se pone como sujeto pensante (universal).» Y añade: «Dios aparecerá... como el fundamento real de la comunicación entre individualidades. Y si este debe parecer por naturaleza profundamente ambiguo, es porque, al lado de la comunicación espiritual que es amor, hay esa comunicación totalmente mecánica, totalmente externa, que es algo así como su parodia» [3]. Gran parte del *Journal Métaphysique* (1914-1923) está lleno de reflexiones tocantes a la realidad y a la vivencia del *tú*, rigurosamente coetáneas de las que en 1923 publicarán Scheler y Buber, y coincidentes con ellas en medida no escasa. Pero el hecho de que ese *Journal* no viese la luz pública hasta 1927 y, sobre todo, la notoria y ya mencionada pertenencia de su autor al movimiento filosófico que

[2] *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (París, 1947). Más de una vez utilizaré en las páginas subsiguientes este excelente libro.

[3] *Diario metafísico* (trad. cast., Buenos Aires, 1957); citado en lo sucesivo mediante la sigla *DM*. *FC* referirá a *Filosofía concreta*, trad. al castellano de *Du Refus à l'invocation* (Madrid, 1959); *EA*, a *Etre et avoir; HV*, a *Homo viator; PA*, a *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique; ME*, a *Le mystère de l'être.* Para la bibliografía, ya muy extensa, acerca del pensamiento marceliano, véase el libro *Gabriel Marcel: La «razón de ser» en la «participación»* (Barcelona, 1959), del P. Peccorini Letona. Remito también a mi libro *La espera y la esperanza* (2.ª ed., Madrid, 1959), en el que la idea marceliana de la esperanza ha sido estudiada con alguna amplitud.

pocos años más tarde llamarán «existencialismo», me han movido a estudiarle, junto a Heidegger, Jaspers, Sartre y Merleau-Ponty, en la sección que lleva por título «Existencia y coexistencia».

El acceso de Gabriel Marcel al problema —y al misterio— del otro, fue resultado de varios motivos muy dispares entre sí. Uno de ellos, el fundamental, tuvo carácter intelectual e histórico: la radical revisión de la gnoseología y la metafísica del idealismo en que Marcel se había empeñado desde su mocedad. Tomado radicalmente, el *cogito* cartesiano —«lo no inserto, la no-inserción en tanto que acto», según una conocida fórmula marceliana (*FC*, 80)— reduce al otro a mera ficción incierta, contra lo que la experiencia de cada cual tan inmediata e innegablemente proclama. Hablar de la «conciencia en general» es una convención de la mente filosófica: en la realidad hay «mi conciencia» y «tu conciencia», no un yo pensante único y universal. Pero a este motivo básico, más o menos impuesto por la situación histórica a que la mente de Marcel despertó, sumáronse otros de índole muy concreta y personal. Durante la guerra de 1914 a 1918, el joven filósofo colaboró en la tarea de indagar la suerte de los soldados desaparecidos en campaña, y esto le llevó a una conmovida reflexión íntima acerca de la convivencia con quienes no se sabe si ya han muerto o todavía viven. Con urgencia análoga iba a plantear a Gabriel Marcel este problema de la comunicación entre las conciencias, su juvenil participación como *medium* en diversas experiencias metapsíquicas: «En las respuestas, casi siempre imprevisibles, yo tenía conciencia de ser el instrumento, no la fuente; en ningún sentido podía decir que era yo quien respondía. *¿Quién* era, pues? Y por un movimiento ulterior de la reflexión, llegué a preguntarme cuál era exactamente la significación de esa pregunta —de la pregunta: *¿quién?*» (*FC*, 44). A todo lo cual debe añadirse la decidida vocación de autor dramático que desde la adolescencia había en el alma de Marcel. Un dramaturgo que a la vez sea filósofo, un filósofo que a la vez sea dramaturgo —tal ha sido el caso de Unamuno, Marcel y Sartre—, ¿dejará de meditar acerca de lo que en realidad es la mutua relación entre los

personajes que él crea y entre las personas que luego los representan?

Impelida por este haz de motivos, la mente filosófica de Gabriel Marcel ha ido poco a poco concibiendo una teoría del otro, en cuya trama son discernibles tres temas principales: una crítica de la concepción individualista del *yo* y del *tú*; una descripción —y en último extremo una metafísica— de la relación entre *tú* y *yo*, cuando ambos queremos ser auténticas personas; una doctrina acerca de la trascendencia religiosa que la relación interpersonal necesariamente comporta.

Un niño coge en el campo unas flores y las lleva a su madre. «¡Soy yo quien las ha cogido!», le dice. ¿Qué significa ese «yo»? Significa, por lo pronto, que quien lo pronuncia —sea niño o adulto— existe entonces en presencia de los otros; si se quiere, en función de los otros. Pero el modo de estar con los otros es ahora muy peculiar: consiste en «producirse», en adelantar intencionada y expresamente la propia persona, con idea de llamar la atención acerca de ella. Ese niño, en rigor, quiere decir: «Mira qué solícito y generoso soy, mira qué buen gusto tengo, etc.». Convertido en *moi-je*, el yo singulariza a quien acerca de sí mismo lo pronuncia, y le convierte en un objeto susceptible de ser admirado, temido o juzgado, y capaz a la vez de actuar con cierta eficacia sobre el mundo y los hombres que le rodean. «Lo que llamo *yo (moi)* —escribe Marcel—, en modo alguno es una realidad aislable, sea esta un elemento o un principio, sino un *acento* que yo confiero, no a mi experiencia en su totalidad, sino a tal porción o tal aspecto de esa experiencia que yo pienso salvaguardar especialmente contra tal agresión o tal infracción posibles» (*HV*, 18-19). Al yo como *moi-je* —«esta herida que yo llevo en mí, esta herida *que es el yo*»— [4] pertenecen esencialmente el *aquí* y el *ahora* de quien lo pronuncia; por tanto, su corpora-

[4] El yo *es herida* porque la palabra «yo» expresa, cuando por mí es pronunciada, el contraste entre todo lo que yo aspiro a poseer, y hasta a monopolizar, y la oscura conciencia de la nada que a pesar de todo soy yo; porque «nada puedo afirmar de mí-mismo que sea auténticamente yo-mismo; nada que sea permanente, na[illegible] que esté al abrigo de la crítica y de la duración» (*HV*, 20).

lidad, su constitutiva encarnación en un cuerpo; o, mejor dicho, la ulterior visión del cuerpo propio como mero «objeto» [5]. Cuando de este modo me llamo a mí mismo *yo*, ¿qué es para mí el otro, aunque en su trato con él yo insista en llamarle tú? Indudablemente, nada que se parezca a un *tú* auténtico. El otro será unas veces *él* —el otro de quien se habla— o se convertirá en *se* —el pronombre impersonal del «se dice» o del «se come»—, mas nunca tendrá realidad y sentido de verdadero *tú*. Muy concisamente, he aquí las varias notas descriptivas con que a lo largo de su obra filosófica ha caracterizado Marcel la entidad de ese *tú* objetivo y degradado, de ese *seudo-tú* que tantas veces llega a ser el hombre en su vida social:

1.ª La *objetuidad*, su condición de puro «objeto», incluso cuando la palabra *tú* va formalmente dirigida a la persona de quien se habla. Tal es el caso de los «juicios en tú». Decir a uno «Tú eres bueno», ¿es acaso tratarle como verdadero *tú*, aunque así parezca expresarlo la letra del aserto? De ningún modo. «Todo juicio en *tú* expresa una relación de mí con el interlocutor, y asimismo la voluntad de que esta relación le sea conocida» (*DM*, 159). Hablándote yo así, me propongo informarte acerca de algo que hay en ti; lo cual, como es patente, exige que ese «algo de ti» haya sido convertido por mí en «objeto» decible, en *él*. «Tú eres bueno» equivale a decir «Entérate de que en ti hay bondad» o «Entérate de que yo te encuentro bueno.» *Tú* eres ahora aquello de que yo hablo contigo; por tanto, un objeto interpuesto entre tú —el verdadero *tú*— y yo; en definitiva, *él*.

2.ª La *irresponsividad*. Cuando para mí es *él*, y aunque yo crea o simule llamarle *tú*, el otro es aquel hombre que no es capaz de responderme. «Cuando yo hablo de alguien en tercera persona, le trato como algo independiente, ausente, separado; m[illegible]s exactamente, le defino de manera implícita como [illegible] [illegible]or a un diálogo en curso, que puede ser un diálogo c[illegible]go mismo... Cuando no hay respuesta posible, no hay sino para el *él*» (*DM*, 141-142). Y puesto que no me res-

[5] La crítica de los conceptos cartesiano e idealista del yo es tema muy frecuente en las páginas del *Journal métaphysique*.

ponde, *él* —esto es, el otro como objeto— es aquello para lo cual yo no cuento (*DM*, 226, 255 y 279).

3.ª La *inventariabilidad*, su irrevocable susceptibilidad de ser reducido a un inventario de notas y cualidades. Cuando yo te reduzco a ser *él*, tú eres para mí un inventario o repertorio de respuestas, es decir, un inventario o repertorio de preguntas cuya respuesta es posible. Eso soy yo, por ejemplo, cuando un funcionario cualquiera me somete a interrogatorio; más generalmente, cuando *realizo* mi ser en una situación muy concreta y determinada: «Yo no soy, yo no pienso y yo no obro sino en la medida en que no hago las veces de un repertorio... Toda idea, en tanto que ha sido expresada, aparece como introducida en el repertorio que le corresponde... El repertorio es el *él*» (*DM*, 178-179).

4.ª La *judicabilidad*, su constante posibilidad de convertirse en objeto de mis juicios. «Juzgar» —esto es, nombrar, describir mediante predicados, clasificar, explicar, interpretar, etcétera— es tratar al *tú* como *él*. Recíprocamente: hacer un *él* del *tú* que se tiene delante es someterle sin amor ni misericordia a la tortura ontológica y lógica que en último extremo es el juicio, cuando la realidad sobre que versa es una persona (*DM*, 71).

5.ª La *indisponibilidad*, la recíproca y egoísta clausura de cada uno de los dos miembros de la relación en los intereses y empeños de su individualidad respectiva. Siendo yo *moi-je*, me hago indisponible para contigo y te convierto en *él;* siendo tú un *él* —queriendo serlo respecto de mí—, te me cierras, te me haces indisponible. Yo soy para *él*, en principio, un hombre que no se siente moralmente obligado para con su ser personal, un «alma cerrada», en el sentido que Bergson dio a estas palabras; por tanto, un ser no libre: «Un ser no se siente obligado —escribió Bergson— más que si es libre... La obligación se nos muestra como la forma que la necesidad toma en el dominio de la vida, cuando ella exige, para realizar ciertos fines, la inteligencia, la elección, y por consiguiente la libertad»[6].

[6] *Les deux sources de la morale et la religion,* 10.ª ed. (París, 1932), pág. 24.

6.ª La *existencia exterior*. Frente a Descartes, que enlazó esencial e indisolublemente la conciencia de existir *(sum)* con la conciencia de sí *(cogito)*, Marcel afirma osadamente que la existencia no puede en rigor ser atribuida más que a los otros, en tanto que otros: «Llegaré hasta decir que es de la esencia del otro el existir... ¿Sería absurdo decir que el yo, en tanto que conciencia de sí, no es más que *subexistente?* No existe, en efecto, más que en tanto que él se trata a sí mismo como siendo para otro, con relación a otro; por tanto, en la medida en que reconoce que él escapa a sí mismo» (*EA*, 151).

Pero la existencia real del otro —la existencia del otro cuando este no es *mi pensamiento del otro*, como en las construcciones idealistas acontece— puede adoptar para mí dos formas distintas: una exterior o cerrada y otra comunicante o abierta; más brevemente, puede ser *él* o *tú*. Y en aquella, el otro se me muestra como un individuo numeral y mecánico —«un átomo arrastrado por un torbellino, un elemento estadístico» de la sociedad (*HV*, 25)—, con el cual la comunicación personal es imposible, y solo hostil y competitivamente situado ante mí. «Mientras la comunicación entre los pensamientos de los individuos sea puramente mecánica —había escrito Marcel—, esos pensamientos se niegan entre sí, destruyen mutuamente su individualidad» (*DM*, 69).

7.ª La degradación del vínculo unitivo al nivel del puro *tener*. La distinción entre el *tener* y el *ser*, tan fundamental en el pensamiento marceliano (*DM*, 302; *EA*, 223 y sigs.), no solo concierne a la relación entre el que posee y la cosa poseída; refiérese también a la relación con el otro. Cuando el otro es *tú*, mi relación con él tiende hacia el orden del ser; cuando el otro es *él*, nuestra relación se inclina resueltamente hacia el orden del tener: el otro es entonces lo que yo tengo o lo que me tiene; o, cuando menos, lo que amenaza mi propio tener. El tener, dirá Marcel, «comporta por esencia referencias al otro en tanto que otro» (*EA*, 219).

Una conclusión se impone: en el idealismo —muéstrese este como tesis de una conciencia única o, leibnizianamente, como hipótesis de una pluralidad de individualidades cerradas en sí mismas, monádicas— no hay lugar para el *tú*. El otro del

pensador idealista es mero *pensamiento acerca del otro*, objeto ideal, o individualidad exterior, objetiva e incomunicante; en definitiva *él*, un cuerpo-objeto ante el cuerpo-objeto del sujeto cognoscente. Más aún: reducido a la condición de *él*, considerado como «objeto», el hombre no tarda en hacerse puro *se* impersonal, el «*se*» *(on)* de la existencia tecnificada, colectivizada y abstracta. Quien se sirve de una técnica, quien procede como simple individuo de una colectividad, no es «persona», es un «se» individual carente de nombre y de rostro, «un *se* en estado parcelario», según la fórmula marceliana (*FC*, 131). El extremado pesimismo con que Gabriel Marcel contempla y describe la realidad histórica y social del mundo que le rodea tiene en su base esa coincidente referencia suya de la técnica, la colectivización y el pensamiento antropológico a la conversión del hombre en «se»: «En realidad —escribirá el filósofo en *Etre et Avoir*—, el pensamiento en general es el *se;* el *se* es el sujeto de la técnica, y también el de la epistemología, cuando esta considera el conocimiento como una técnica; tal es, creo, el caso de Kant. Por el contrario, el sujeto de la reflexión metafísica se opone esencialmente al *se;* esencialmente, no es *cualquiera*, no es *the man in the street.* Toda epistemología que pretende fundarse sobre el pensamiento en general va hacia la glorificación de la técnica y del hombre de la calle (democratismo del conocimiento, que *en el fondo le arruina)*. Conviene no olvidar, por otra parte, que esta técnica es a su vez un producto degradado de la creación que ella presupone, y que es también trascendente respecto del plano en que reina el *cualquiera.* También el *se* es producto de una degradación: pero admitiéndolo, se le crea; vivimos en un mundo donde lo degradado toma cada vez más figura de realidad» (*EA*, 182-183). Todas las formas del menosprecio de la vida humana (el campo de concentración, el trabajo forzado, el horno crematorio, la cámara de gas) habrían sido consecuencia de esta impersonalización del hombre (*ME*, II, 149-150). Los hombres —tal es para Marcel la cifra de nuestro tiempo, tomado en bloque— se han rebelado contra lo humano [7].

[7] *Les Hommes contre l'Humain* (París, 1951).

Bastará ahora ir consignando las notas que más directamente se opongan a las que hacen del otro un *él* y un *se*, para tener a la vista la descripción marceliana del *tú*. A la bien determinada objetuidad del *él* se contrapone la *no-objetuidad* del *tú*, el hecho de que la realidad del otro no sea y no pueda ser para mí un objeto, cuando yo hago de ella un *tú* auténtico. Volvamos al caso de los juicios en segunda persona. Diciendo a alguien «Tú eres bueno», le hablo acerca de él mismo o reduzco a objeto decible su bondad, su ser individual en tanto que bueno. Pero el hombre a quien así hablo no es solo esa condición de «ser bueno» que yo con mi juicio he convertido en objeto; es también la persona a quien yo estoy hablando, la conciencia inteligente y libre ante la cual yo presento el resultado de mi operación objetivadora. Mi juicio «Tú eres bueno» dice en rigor «*Te* estoy diciendo que tú eres bueno». Con el segundo «tú», yo te pienso y te convierto en *él;* con el *te* inicial, en cambio, declaro que estoy hablando a un *tú*, que tú eres *tú*, una persona singular y no una realidad objetivable. Algo hay en ti, en suma, que yo no puedo subordinar a mis propios fines ni convertir en objeto (*DM*, 221), aun cuando me esfuerce por presentarte objetivamente tu propia realidad. Para mí, *tú* no eres objeto.

Es indisolublemente propia del *tú*, por otra parte, su *responsividad.* «Yo no me dirijo en segunda persona sino a aquello que considero capaz de responderme, del modo que sea, aun cuando esta respuesta no sea sino un *silencio inteligente*» (*DM*, 142). Llamándote *tú*, declaro que puedes responderme, que de un modo o de otro me tienes en cuenta (*DM*, 255).

Tratado por mí como *tú*, el otro es rigurosamente *ininventariable:* en modo alguno puedo concebirlo como una suma de cualidades, ni agotar su ser mediante un repertorio de preguntas y respuestas. «En la medida en que una realidad es tratada como un todo, es trascendente al curso de un pensamiento que procede por preguntas y respuestas» (*DM*, 158-159); tanto más, si esa realidad es la de «otro hombre», considerado como tal. «Nada más falso que identificar el *tú* con un contenido limitado, circunscrito, agotable» (*DM*, 161). En cuanto es *él*, un individuo humano es un repertorio; en

cuanto es *tú*, ese mismo individuo es una realidad inagotable y misteriosa. Esta sería, según su autor, la lección metafísica que brinda el drama de Marcel, *L'Iconoclaste* (*DM*, 163).

La esencial judicabilidad del *él* tiene como contrapu existencial la *invocabilidad del tú*. De *él* hablo juzgándol *tú*, a *ti*, me dirijo invocándote, enviando hacia ti una que espera tu respuesta. «El *tú* es a la invocación —escribe Marcel— lo que el objeto es al juicio» (*DM*, 278-279). Cuando es pura, la invocación expresa la presencia no objetiva del otro en un alma que cree en su dual comunidad con ese otro y que espera en ella. «Aun en el plano más elemental, el *tú* no se define sino en función de la fe, de la negativa espontánea a poner en cuestión» (*DM*, 217). Quien duda, transforma al *tú* en *él*, le objetiva; quien invoca, cree en el otro y pone en acto el rico tesoro metafísico que en su seno encierra el «Tú no juzgarás» de la moral cristiana (*DM*, 71).

Llamando a otro *tú*, mi relación con él es la *disponibilidad*. «Esta palabra no significa en modo alguno vacuidad, como cuando se habla de un *local disponible;* más bien designa una aptitud para darse a lo que se presenta y a vincularse por esta donación; o también, para transformar las circunstancias en ocasiones, e incluso en favores» (*HV*, 28). La disponibilidad, por tanto, me mantiene abierto al otro —nada más próximo al «alma disponible» de Marcel que el «alma abierta» de que habló Bergson— y declara con firmeza mi condición de persona. «Tiendo a afirmarme como persona —dice Marcel— en la medida en que, asumiendo la responsabilidad de mis actos, me comporto como un ser real que participa en cierta sociedad real... y en la medida en que creo realmente en la existencia de los otros y en que mi creencia —consistente en afirmar esa existencia de los otros por sí misma, y no solo en cuanto me atañe— tiende a informar mi conducta» (*HV*, 27).

A la existencia meramente exterior del *él*, se opone de modo muy claro y directo la *existencia comunicante del tú*. «El otro en tanto que otro no existe para mí sino en cuanto yo estoy abierto a él; por consiguiente, en tanto que yo ceso de formar conmigo mismo una suerte de círculo en cuyo interior yo alojo de alguna manera al otro, o más bien su idea; porque, en relación con este círculo, el otro pasa a ser mi idea del otro —y mi idea del otro no es ya el otro en tanto que otro, sino el otro en tanto que referido a mí, desmontado y desarticulado o en curso de desarticulación» (*EA*, 155). Solo llamándole *tú* estoy con el otro; y de tal manera, que ese *con* no expresa relación de exterioridad, ni de inclusión (*PA*, 291-292), sino de penetración; no porque yo pueda conocer exacta y objetivamente los contenidos de la interioridad del otro —suponer esto sería reducirle hipotéticamente a pura naturaleza—, sino porque gustosamente me conformo a su libertad y colaboro con ella; es decir, con aquello por lo cual él puede ser y está siendo verdaderamente «otro» (*EA*, 153-154) [8]. «Solo a partir del momento en que la individualidad tiene un verdadero dentro puede pensarse como realmente distinta de otra...; ahora bien, ese dentro tiene que constituírselo ella, ejercitando su propia libertad» (*DM*, 69).

Todo lo cual indica que la relación yo-tú no se funda en el *tener*, sino en el *ser*. Ontológicamente, la comunicación con el *tú* es comunión contigo en el ser. Yo no te tengo y tú no me tienes cuando para mí eres un auténtico *tú;* tú y yo *somos* el uno *con* el otro. La relación yo-tú, dice Marcel, es comunidad en el ser, *co-esse*. El *Mitsein* de Heidegger cobra ahora un acento rigurosamente «personal», porque su realidad se halla estrictamente atenida a la existencia viviente de la persona que co-es y coexiste.

Pero en cuanto ser y en cuanto persona, ¿puede el otro ser objeto de conocimiento racional? ¿Puede ser «pensado» el *tú?* Marcel lo niega. Con solo nombrar al otro —nombrar a otro es objetivarle, advirtiendo a la vez que aquel hombre puede ser término de una invocación—, con solo nombrarle se efectúa «una especie de sutil transposición del *tú* al *él*» (*DM*, 163). No: el *tú* no puede ser pensado o nombrado sin hacerse objeto —recuérdese la estructura de la relación subyacente al juicio «Tú eres esto»—; el *tú* no es accesible más que al *amor*, y solo ante el amor y por su virtud puede constituirse y brillar

[8] La libertad, el libre querer, dice Marcel, es el acto por el cual yo dejo de tratarme como *él* (*DM*, 218). Por tanto, la condición para poder tratar al otro como *tú*, y recíprocamente.

realmente la alteridad personal del otro. «El amor crea su objeto», mas no en un sentido superficialmente subjetivista o solipsista. «La realidad del ser amado es esencial en el amor... En este sentido, quizá sea verdadero decir que solo el amor es un conocimiento real, y tal vez sea legítimo aproximar el amor al conocimiento adecuado; es decir, que para el amor, y solo para el amor, la individualidad del amado no se dispersa, no se desmenuza en no sé qué polvo de elementos abstractos. Pero, por otra parte, esta realidad del amado solo puede mantenerse porque es puesta por el amor como trascendente a toda explicación, a toda reducción. En este sentido se dice verdad afirmando que el amor no se dirige más que a lo eterno, que inmoviliza al ser amado por encima del mundo de las génesis y las vicisitudes. Y por esto el amor es la negación del conocimiento, que solo puede ignorar toda trascendencia... El amor afecta a lo que está más allá de la esencia; es el acto mediante el cual un pensamiento se hace libre pensando una libertad» (*DM*, 69-71). Pero esto, ¿quiere acaso decir que el amor debe ser ciego, que el amar prohíbe juzgar? De ningún modo: «El amor no es ya nada desde el momento en que a sabiendas se disocia del conocimiento (judicativo); desde ese momento, ya no es para mí mismo más que un conocimiento ilusorio voluntariamente idealizado» (*DM*, 69-70), y deja de ser el conocimiento adecuado de la realidad del otro de que acaba de hablarnos Marcel. En esta conexión polar y dialéctica que la convivencia establece entre el conocimiento amoroso del *tú* y el conocimiento judicativo del *él*, radica el drama real del amor humano [9].

Este amor capaz de hacerme presente la realidad del *tú* y de abrirme a ella exige de mí —de mi alma— cierta tensión generosa. Cuando la tensión de la vida interior se debilita y empobrece —*acedia* llamaban a este estado del ánimo los viejos moralistas—, «los otros dejan de ser tratados como otros, el *tú* desaparece, y hasta el yo se convierte en un *él* para sí» (*DM*, 281). Cuando, por el contrario, crece generosamente el tono de la vida anímica, la vinculación al otro se hace *fidelidad creadora*, fidelidad que solo se salvaguarda creando (*EA*, 139) y que revela con vigorosa patencia la condición personal del amante; porque, como dice Marcel, «la persona no se deja concebir fuera del acto por el cual ella se crea»; más concisa y ontológicamente: porque, aun encarnada —y hasta en cuanto encarnada—, la persona no tiene su divisa en el *sum*, sino en el *sursum* (*HV*, 31-32). Jugando un poco con los términos de este último aserto [10], podría decirse que cuando yo estoy personal y amistosamente contigo, tú y yo «sobresomos»: tú «sobre-eres» porque invocándote, yo te hago poner en ejercicio tu libertad; yo a mi vez «sobre-soy» porque, invocado por ti, debo responderte con un acto libre y creador de mi persona (*FC*, 64-65). La *humildad* verdadera frente al *tú* («Tú serás tanto más esencialmente *tú* para mí, cuanto menos considere yo como un éxito mío mi relación contigo»: *DM*, 279) y la *concreencia* (siendo tú un *tú* para mí, yo creo en ti y creo contigo: *DM*, 157) son notas principales de esa fidelidad; y la *plegaria*, el modo de expresar *in concreto* mi personal condición de amador fiel, humilde y concreyente: «Rezar —escribe el Gabriel Marcel cristiano— es postular que la realidad de los demás, aun siendo independiente de mí, en algún grado depende, a pesar de todo, del acto mediante el cual yo la pongo» (*DM*, 137).

Estos últimos textos muestran muy claramente que para Marcel hay una conexión esencial entre la vinculación del *yo* con el *tú*, por una parte, y la relación metafísica con Dios, *Tú* eterno y absoluto, por otra. En *Le Palais de Sable* (1913), Marcel hace afirmar a Clarisa que Dios es aquello por lo cual pueden comunicarse entre sí las personas individuales; y en las primeras páginas del *Journal Métaphysique* (7-II-1914), volverá explícita y reflexivamente sobre el tema: «La individualidad —de quien cartesianamente dice *yo pienso*— solo existe en cuanto subordinada a un acto de creación, a una libertad

[9] El tema del amor es frecuente en el *Journal Méthaphysique*. Véase *DM*, 65, 69-71, 137, 219-220, 228-229, 295. Lo mismo en *HV*, 29.

[10] El juego consiste no en concebir ontológicamente el adverbio *sursum*, lo cual es sin duda válido, sino en proceder como si el *sum* de ese adverbio tuviese relación alguna etimológica con el verbo *esse*, cosa que no ocurre.

(creadora) distinta de ella; la negación absoluta del solipsismo es condición previa de toda vida espiritual. Y ya sabemos que, para la reflexión, la fe consiste o se traduce en la repulsa a hacer entrar esa negación en un sistema solipsista» (*DM*, 68). Desde que Gabriel Marcel inicia su vida de pensador original, esta versión «existencial» del pensamiento de Malebranche —Dios como condición y garantía metafísica de la comunicación personal con el otro— va a ser uno de los temas centrales de su filosofía.

La concepción marceliana de Dios muestra dos aspectos distintos y complementarios entre sí. Dios es, por una parte, el *Tú* absoluto y eterno, el *tú* que jamás puede ser convertido en *él* (*DM*, 141), el recurso y el testigo absolutos (*DM*, 257). Tal sería el sentido real de la plegaria, y en esto radica la esencial diferencia entre la ciencia, que siempre habla de lo real en tercera persona, y la actitud religiosa ante el mundo, que ve a Dios como *Tú* supremo —el *Tú* que no puede ser pensado como *Ello*, el *Tú* por quien y para quien yo existo (*DM*, 256)—, y permite sostener una relación diádica con lo real. Un Dios creador y providente es para el hombre la suprema garantía —la única garantía verdadera— de que la realidad creada puede no ser tratada como *ella* (*DM*, 159). Dios, por lo tanto, es también la realidad creadora que metafísicamente hace posible la existencia del otro y mi comunicación con su persona. La fidelidad nos revela la continuidad entre lo personal y lo trascendente, entre el *tú* empírico y el *Tú* absoluto; es, pues, del todo errónea, escribe Marcel, «la pretensión de encerrar a Dios en el círculo de sus relaciones conmigo. En realidad, pensar a Dios es pensar que no soy yo solo quien cuenta para El» (*DM*, 267). La fidelidad al amigo expresa de algún modo la fidelidad a Dios; la fidelidad a Dios es el principio metafísico y la garantía de la fidelidad al amigo. Tal es la cifra de la concepción marceliana del *tú;* y en la mente de Gabriel Marcel, esa es, por añadidura, la condición primera de la reflexión filosófica: «El orden ontológico no puede ser reconocido más que personalmente, por la totalidad de un ser comprometido en un drama que es el suyo, bien que desbordándole infinitamente en todos los sentidos; un ser al

cual ha sido otorgada la potencia singular de afirmarse o de negarse, según que afirme el Ser y se abra a él, o que le niegue cerrándose a su llamada: porque en esto reside la esencia misma de su libertad» (*EA*, 175).

La filosofía de Gabriel Marcel es en su entraña, bien lo vemos, una filosofía de la fidelidad y del amor. Pero, como dice Paul Ricoeur, el filósofo no se apresura a convertir esta meditación sobre el amor en una fácil y optimista apoteosis. Y menos aún que el filósofo, el dramaturgo, porque el teatro marceliano es tanto un teatro del fracaso como de la promesa y el presentimiento. Temas principales suyos —sobre todo, en el caso de *L'Iconoclaste* y de *Quatuor en fa dièse*— son la resistencia de la soledad y de la vida problemática —del *él*, en suma— a la comunión interpersonal, al misterio y al *tú*. En las últimas piezas de Marcel —*Le Monde Cassé* (1932) y *La Soif* (1938)— culminan, fundidas, la abrumadora tristeza de unas relaciones humanas hostiles, vacías y profanas, y la esperanza de una comunión viva y saciadora. Solo a través de la muerte —el trance existencial que mejor nos revela «la otra faz» de las cosas— suelen llegar la purificación y la esperanza a los personajes marcelianos.

En el teatro y en la filosofía de Gabriel Marcel, la vida del hombre no es égloga o idilio, sino drama. ¿No es dramática, acaso, la dialéctica real entre el Ser y el Tener, y entre mi relación comunitaria contigo, cuando para mí eres *tú*, y mi relación competitiva contigo, cuando para mí eres *él?* Pero siendo y teniendo que ser drama, la existencia humana no es tragedia sin esperanza, ni es «pasión inútil». «El pensamiento de Marcel oscila finalmente entre dos niveles irreductibles: un nivel *lírico* y otro *dramático*. En el nivel lírico, la vida y la muerte conspiran con la eternidad, la presencia del amigo está en consonancia con el Tú supremo, la libertad se hace recogimiento y respuesta al regalo de ser. En el nivel dramático, el pensamiento es un combate con las posibilidades amenazadoras de la desesperación, la apostasía y el suicidio, la ...tad es opción angustiosa y no respuesta alegre, y la exis...cia arrostra lo demoniaco que asedia sus fronteras» [11].

[11] P. Ricoeur, *op. cit.*, pág. 405.

Y así será un siglo y otro siglo, mientras dure la condición terrenal y peregrina de la vida humana: «Quizá no pueda ser instaurado un orden terreno estable —nos dicen las primeras líneas de *Homo viator*—, más que si el hombre conserva una aguda conciencia de su condición itinerante.» La esperanza es al alma lo que la respiración es al organismo viviente. Porque «es el alma la viajera, precisamente ella, y es del alma, y de ella sola, de quien es verdad suprema decir que ser es estar en camino» *(HV*, 5 y 10).

II. Karl Jaspers tomó posesión de su cátedra de Filosofía en la Universidad de Heidelberg en abril de 1922. Su camino hacia la docencia filosófica no había sido el habitual en Alemania: él procedía, como todos saben, de la Psicopatología y la Psicología, y acababa de escribir sobre Strindberg y Van Gogh. Esa procedencia «irregular», la multiplicidad de sus intereses intelectuales y, por supuesto, la presión del «espíritu del tiempo», pronto le situaron como filósofo ante el tema de la realidad concreta del hombre. «La filosofía de profesores —escribirá luego, recordando esos años— no me parecía ser auténtica filosofía, sino discusión, con pretensiones de ciencia, de cosas que no son esenciales para las cuestiones fundamentales de nuestra existencia». Entre estas «cuestiones fundamentales», dos habían cobrado a sus ojos, desde su primera mocedad, importancia especial: las situaciones-límite de la vida individual y la comunicación interhumana. Ya en su infancia le preocupaba con insistencia el hecho de que los hombres se entiendan unas veces entre sí y no se entiendan otras; de ahí —confiesa— «que desde los años escolares el problema de la comunicación entre hombre y hombre fuese para mí, primero en el orden práctico, luego en el filosófico y reflexivo, la cuestión fundamental de nuestra vida» [12]. No puede, pues, extrañar que este problema de la comunicación entre las existencias ocupe un puesto importante en el volumen de su *Philosophie* consagrado al «esclarecimiento de la existencia»

[12] «Philosophische Autobiographie», en *Philosophie und W*... (München, 1958).

(«Existenzerhellung») y en las páginas de *Vernunft und Existenz* y *Von der Wahrheit* [13].

La observación ingenua y la exploración científica del mundo humano permiten descubrir y describir en él —eso hacen la psicología y la sociología— un primer modo de la comunicación entre los hombres: la *comunicación de la existencia empírica (Daseinskommunikation)*. En ella, el hombre no ha adquirido todavía conciencia de sí y vive ciegamente inserto en «una comunidad de simpatías y de intereses vitales» *(VE*, 56). Es este el mundo de los usos tradicionales, en el cual uno «hace lo que todos hacen, cree lo que todos creen y piensa lo que todos piensan» (I, 452). El «se» de las descripciones de Heidegger y Marcel *(das Man, on)* resuena en estas vigorosas palabras de Jaspers. Pero el hombre, que nunca es un simple receptáculo de formas de vida (I, 457), llega a sentirse incómodo dentro de esa existencia rutinaria y anónima, y pone en ejercicio su razón, piensa. Nace así un segundo modo de la relación interhumana: la *comunicación racional* de los sujetos conscientes y pensantes o de la «conciencia en general» *(Kommunikation des Bewusstseins überhaupt)*, la coincidencia de las mentes en las verdades universales de la ciencia. Esto, sin embargo, tampoco satisface: para el hombre, la *ratio* es necesaria, pero no es suficiente (I, 453). Movida por este nuevo menester, la vida humana alcanza un tercer nivel de la comunicación, en el cual una idea compartida con otros instala a los hombres en comunidades concretas —la familia, el Estado, la profesión— y da sentido histórico a sus vidas: es la *comunicación ideal* o *del espíritu* (del «espíritu objetivo», en el sentido de Hegel: *Kommunikation des Geistes)*. La adhesión ciega de la comunicación empírica hácese ahora compromiso consciente, «participación». Gracias a esta, el hombre se levanta sobre el mero interés vital del instinto y sobre la iden-

[13] *Philosophie*, 3 vols. (Berlín, 1931); mis referencias, bajo las ...as I y II, se refieren a la traducción española en dos volúmenes ...*ilosofía*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1958). *Vernunft und Existenz* (Groningen, 1935); en lo sucesivo, *VE*. *Von der Wahrheit* (München, 1947). Remito también al libro de M. Dufrenne y P. Ricoeur *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (París, 1947).

tidad abstracta de la razón, y llega a ser miembro de una verdadera comunidad espiritual.

¿Será esto suficiente para un hombre que aspire a ser sí-mismo? A través de los tres niveles descritos, la relación interhumana no ha dejado de ser *comunicación objetiva;* en modo alguno es todavía lo que Jaspers llama *comunicación existencial.* No niega Jaspers la fundamental importancia que la comunicación objetiva posee y debe poseer en la vida del hombre. Aun cuando él haya sido uno de los más tempranos y acerados críticos de la civilización técnica y de la impersonalización colectiva que la técnica ha traído consigo *(Die geistige Situation der Zeit,* 1931)[14], su actitud frente a la sociedad moderna dista mucho de ser el acre pesimismo de Gabriel Marcel. La sociedad y el Estado no son solo estructuras vitales ineludibles para el hombre, son también condiciones necesarias para el surgimiento de una existencia auténtica; una y otro poseen, dice Jaspers, clara importancia existencial, *existenzielle Relevanz.* El orden jurídico de la sociedad garantiza al individuo la propiedad de su espacio vital y su inserción en la historia; el orden económico regula su condición de productor y consumidor; el orden cultural le asegura su participación en las obras del espíritu. El Estado, por tanto, concede una «dignidad» específica (II, 270) a la vida individual de quienes en él viven, y no otra es la raíz de los graves deberes que con el Estado nos obligan. Más aún: la vida social brinda constantemente al hombre «situaciones comunicativas», ocasiones de contacto con otros hombres, de las cuales puede siempre surgir la chispa de la comunicación existencial[15]; y puesto que la sociedad nunca llega a ser marco vital satisfactorio, unas veces porque oprime a los individuos que la integran, sumergiéndoles en el seno de una objetividad usurpadora y compacta, y otras porque no concede el orden vital que implícita o explícitamente promete, en todo momento incita al hombre a trascender los modos de existencia que ella le ofrece —todos los que componen la vida social—, hacia otro modo de existir más alto, aquel en que el individuo humano es por fin sí-mismo. «La comunicación existencial —escribe Jaspers— solo cobra existencia empírica y cuerpo por mediación de las comunicaciones objetivas» (I, 494). Sustraerse a la objetividad es, pues, «como caer en la nada» (II, 277). Como suelo, como cuerpo o como estímulo, la sociedad es para el hombre *conditio sine qua non* de su vida auténtica.

Pero el hombre deseoso de autenticidad es tanto un ser social como un ser desgarrado o, como Jaspers dice, «herético» (II, 292). Ni siquiera necesita, para mostrarlo, vivir en una sociedad injusta, opresora y sin alma. Por satisfactoria que parezca ser una sociedad, nunca en ella llegarán a conjugarse armónicamente la constitutiva objetividad de sus estructuras y la exigente subjetividad de las personas que la componen. El orden social otorga al individuo apoyo y savia, no plenitud vital; y así, esa irreductible tensión polar entre la subjetividad y la objetividad debe al fin ser vivida como fracaso y obliga al hombre a afirmarse —lúcida o turbiamente, según los casos— como libertad personal e incondicionada; esto es, como sí-mismo. Por inexorable imperativo de su constitución, el hombre auténtico no es solo un ser «herético»; es también un ser «fracasado». Fracasado, pero no absurdo, no condenado irremisiblemente a la desesperanza. Porque el fracaso, para Jaspers, no es nunca condenación del ser humano a la derrota y la impotencia, sino merced concedida a quienes saben convertir la experiencia vital en prueba (II, 602-622).

La insatisfacción, el fracaso y el originario afán de libertad que en él hay, hacen lúcido al hombre respecto de su ser propio y le van llevando desde los distintos modos de la «existencia empírica» *(Dasein)* hasta ese modo radical de existir que es la «existencia posible» o «auténtica» *(Existenz).* Existiendo yo empíricamente, me limitaba a ser en el mundo; ahora, sin dejar de ser en el mundo, trasciendo todo cuanto el mundo me permite y me ofrece, me hago cuestión de mi

[14] Hay una versión española publicada en la Colección «Labor» bajo el título de *Ambiente espiritual de nuestro tiempo.*

[15] Jaspers nombra y describe sumariamente el mando y el servicio, el trato social, la discusión y el trato político (I, 495-507). Respecto del surgimiento de la comunicación existencial, todas estas «situaciones comunicativas» de la existencia empírica son a la vez *ocasión* y *peligro.*

propia realidad y llego a ser yo-mismo (I, 393-394). Esto es: descubro que yo solo soy yo de un modo rigurosamente personal e intransferible —por tanto: que solo soy *de veras* yo— cuando existo surgiendo originariamente desde mí mismo *(aus mir)*, en un acto de libre e incondicionada decisión. Ser sí-mismo, ser como «existencia posible», ser auténticamente —dígase como se quiera—, es surgir de un modo originario *(Ursprung)* en libertad y a la libertad. En libertad; esto es, rompiendo con cuanto me ataba al mundo. A la libertad; esto es, utilizando el mundo para crear libremente mi propio ser. Quien haya hecho alguna vez tal experiencia, ¿dejará de sentir en su alma la tentación de existir solo, intacto y autosuficiente?

Pero esta tentación luciferina —tan viva en nosotros cuando una comunicación verdadera llega a romperse: por ejemplo, cuando un amigo nos traiciona—, solo un momento puede durar. Una insatisfacción profunda, mucho más profunda y sutil que la inherente a los distintos niveles de la comunicación objetiva, pronto me hace advertir que desde la raíz misma de mi existencia posible yo necesito la comunicación, que yo no puedo ser yo-mismo sin el otro: «No puedo encontrar lo verdadero, porque no es verdadero lo que *solo* es verdadero *para mí;* no puedo amarme a mí mismo, porque yo no me amo si no amo al otro» (I, 457). Esa medular insatisfacción me descubre algo más: que «yo no puedo llegar a ser yo-mismo si el otro, a su vez, no quiere ser él-mismo, que yo no puedo ser libre si el otro no lo es» (I, 458). Tanto empírica como existencialmente, yo necesito la comunicación: solo existiendo con otro, y solo si ese otro no es para mí un simple objeto, solo así podemos los dos conseguir lo que por sí mismo quiere conseguir cada uno. «El sentido de la aserción: yo soy solo en comunicación con el otro —escribe Jaspers—, puede ser aprehendido objetiva y subjetivamente por la existencia empírica que está enlazada al comprender y al actuar; es entonces un sentido determinado, demostrable por el hecho mismo de estar yo con los demás hombres. Pero cuando se considera existencialmente tal aserción, su sentido se refiere al surgimiento originario *(Ursprung)* del ser sí-mismo, y entonces su enunciado se hace paradoxal; porque siendo este ser *desde sí mismo*, no es solo *desde sí* y *consigo* lo que verdaderamente es. Esta comunicación existencial tendría por cuerpo la comunicación empírica en que ha podido aparecer» (I, 451). Tal es la raíz última de la insatisfacción que latía en el gozo de vivir por vez primera la propia libertad. Puesto que por mí solo no puedo ser yo-mismo, la comunicación es para mí una necesidad existencial: tan pronto como el ser del hombre surge a la existencia auténtica, siente en su seno más hondo un «impulso a la comunicación», y solo mediante esta llega a *crearse* como sí-mismo (I, 459).

La comunicación existencial es, según esto, el surgimiento conjugado y concreador de dos libertades. Estar con otro de un modo auténtico no es solo un incidente grato o enojoso de nuestras vidas; es algo que afecta al ser y a la verdad de cada uno de nosotros; toda pérdida en la comunicación acarrea una pérdida en el ser (I, 459). Pero esto, ¿es acaso concebible? Con mi inteligencia de hombre, objetivadora y temporalizadora por esencia, ¿puedo yo entender que a mi libertad —una libertad surgente desde sí misma— no le sea posible existir auténticamente más que unida a otra libertad tan surgente desde sí como la mía? La respuesta tiene que ser negativa: la unidad a que llega la comunicación existencial es «un salto desde lo ya inconcebible a lo absolutamente impensable» (I, 473); por esto afirma tantas veces Jaspers que la existencia auténtica es en rigor «existencia posible». Gabriel Marcel diría que, para la mente humana, la comunicación existencial es un *misterio;* más atenido al ejercicio racional de su inteligencia, Jaspers prefiere decir que es una *paradoja*, y como a tal trata de describirla. He aquí las varias en que se resuelve el «esclarecimiento» jaspersiano de la comunicación:

1.ª Es paradója, ante todo, la tensión existencial entre la soledad del sí-mismo y su necesaria unión con el otro. Yo soy y tengo que ser yo-mismo en radical soledad; nadie puede ocupar mi puesto cuando yo pongo en acto la constitutiva libertad de mi ser propio: siendo libre, estoy solo. Pero por otra parte, yo no puedo ser yo-mismo —no puedo dar cabal cumplimiento a mi propia libertad— sin el concurso del otro.

El otro me es necesario en mi ser, en ese mismo ser en que yo estoy solo. «Ser yo-mismo —dice Jaspers— significa estar solo; pero de tal suerte, que en la soledad aún no soy yo mismo, porque mi soledad es la conciencia de estar dispuesto para la existencia posible que solo en la comunicación se realiza. La comunicación tiene lugar entre dos que, vinculados entre sí, deben seguir siendo dos. Cada uno de ellos va al otro desde la soledad y, sin embargo, uno y otro solo conocen la soledad *porque* están en comunicación. Yo no puedo llegar a ser yo-mismo si no entro en comunicación con otro, y no puedo entrar en comunicación con otro sin ser yo-mismo en soledad» (I, 462).

¿En qué consiste, pues, la unión con el otro? No es posible decirlo, porque esa unión es impensable. De la mutua acción entre el otro y yo solo notas negativas y condiciones previas me es posible dar. La comunicación existencial excluye toda coacción y aun toda desigualdad. Si mi existencia y la del otro no se hallan instaladas «en el mismo nivel» —aunque uno de nosotros sea señor y el otro siervo—, no será posible nuestra comunicación (I, 495). La igualdad entre el otro y yo, por tanto, no es comparativa, porque la comparación impide la comunicación existencial; es tan solo la plena, activa y recíproca aceptación del otro como sí-mismo, el hecho de que tácitamente, y sin mengua de nuestra mutua compañía, yo le diga a él y él me diga a mí: «¡No me sigas, síguete a ti mismo!» (II, 344). Cuando estas palabras son requerimiento y no precepto, cuando por su virtud el otro y yo nos ayudamos a ser lo que cada uno debe ser, ellas constituyen la «exigencia existencial» de la unión entre los hombres.

2.ª La paradoja de la patentización y la realización. Para que la comunicación exista, debo manifestarme al otro sin reservas ni reticencias: sin «estar desnudo» ante el otro, dice Jaspers, no podré comunicarme existencialmente con él. Pero, por otra parte, solo comunicándome con los otros llego yo a ser lo que soy; y así resulta que en la comunicación yo debo patentizar lo que todavía no soy. ¿Cómo es esto posible? «La *voluntad existencial de patentizarse* incluye lo que aparentemente es contradictorio: una inexorable claridad acerca de lo

que en mí es empírico y la posibilidad de llegar a ser por ello lo que yo soy eternamente» (I, 465). El nexo entre la patentización ante el otro y la realización de mí mismo sería tan incomprensible e impensable como la creación desde la nada.

3.ª La paradoja del «combate amoroso». La comunicación es, por supuesto, *amor*, pero también es *combate*. Si yo no me entregase amorosamente al otro, nuestra comunicación nunca sería posible. El amor es la fuente de la comunicación, y a través de esta se esclarece (I, 472-473). Gracias a nuestro amor es posible que tú y yo, siendo y teniendo que ser dos en el orden de la existencia empírica, seamos uno en la trascendencia (I, 473). Nuestra comunicante «existencia posible» es así un proceso impensable hacia esa impensable unidad. De ahí que los amantes, sin proponérselo, hablen con tanta frecuencia un lenguaje «metafísico», se evadan del orden empírico e invoquen la eternidad como un posible «siempre existencial». De ahí, por otro lado, que el amor sea un momento de la «conciencia absoluta» (II, 156), y que la certidumbre amorosa tenga su expresión más idónea en la creencia (II, 158). «El que ama no está sobre lo sensible en un más allá, sino que su amor es la indiscutida presencia de la trascendencia en la inmanencia, lo maravilloso aquí y ahora» (II, 156).

Pero si el amor es fuente de la comunicación y convivencia inefable en la posible unidad trascendida a que la comunicación aspira, no menos cierto es que el impulso amoroso necesita, a su vez, de esa misma comunicación que él promueve; de otro modo no pasaría de ser impulso ciego. Así el amante, desde su existencia posible, aprehende la existencia posible del amado; y puesto que una y otra son el esfuerzo de un hombre por alcanzar su personal e intransferible sí-mismo, la comunicación entre hombre y hombre habrá de ser, además de amor, combate.

No se trata ahora, claro está, de la «lucha por la existencia empírica» que exige la vida en sociedad; el combate amoroso de la comunicación existencial dista mucho de ser el *struggle for life* de la sociología darwinista. En esta lucha por la existencia auténtica se combate por la más sincera lealtad mutua, por la eliminación de cuanto en el vínculo comunicante pueda

ser engaño, reserva o violencia, contra la superioridad existencial de cualquiera de las partes; combátese, en suma, por el sí-mismo del otro, tanto como por el propio sí-mismo. Al combate amoroso pertenecen la veracidad total, la confianza recíproca y la solidaridad más exquisita; cada uno pone todo a disposición del otro, y nada en el otro deja sin respuesta adecuada, sea esta la palabra o el silencio, la acción o la quietud. Sin embargo, nunca la comunicación existencial dejará de ser combate, porque cada existente lucha por «su verdad» (I, 468), no por una verdad de validez general y objetiva, y opone su creencia a la creencia del otro (II, 342). Por eso la intolerancia y el fanatismo —la adhesión a la propia verdad íntima como si esta fuese «verdad objetiva»— tientan al hombre con tal frecuencia, hasta en la relación amorosa. Solo abriéndome creyentemente a la comunicación llegaré a descubrir y aceptar la creencia del otro, aunque yo no la adopte; solo abierto a mi relación amorosa con el otro me será posible vislumbrar, en el horizonte de la trascendencia, la posible unidad a que el amor y el combate secretamente aspiran.

4.ª Paradójica es, por otra parte, la relación entre la comunicación y su contenido. La comunicación existencial se establece allende los contenidos particulares, somáticos o psíquicos, que dan cuerpo a la existencia empírica del hombre: simpatías, intereses, empresas, convicciones, etc. Pero, a la vez, solo por medio de contenidos —a la postre, corpóreos, materiales— pueden unirse entre sí, en el mundo real, dos existencias posibles. «La comunicación no es real como pueda serlo la claridad sin resistencia de un ser angélico ajeno al espacio y al tiempo, sino que es el movimiento del sí-mismo en la materia de la realidad» mundana (I, 469). Cuando el amor humano cae en la tentación docetista [16] de quedarse en pura relación «espiritual», pronto desfallece. Por eso la amistad y el amor verdaderos hablan a través de los contenidos empíricos que les dan cuerpo, o mediante el silencio [17], mas nunca de sí mismos. Y sin embargo —tal sería el último sentido del silencio amoroso—, jamás la comunicación existencial podrá ser reducida a cooperación en el mundo, aunque esta parezca a veces rebosar elevación y nobleza.

5.ª Es paradójico, en fin, el aspecto tempóreo de la comunicación. En su realización empírica, la comunicación más auténtica es y tiene que ser *proceso;* en su realización existencial, la comunicación auténtica es siempre *certidumbre instantánea* (I, 470-471). De lo cual se sigue que el ritmo temporal de la comunicación haya de ser entrecortado e imprevisible: entrecortado, porque el instante desaparece tan pronto como ha llegado a ser real; imprevisible, porque el proceso empírico tiene ahora como base el mutuo juego de dos libertades. Sin alguna osadía frente al impenetrable sí-mismo del otro, sin ponerme en peligro de errar en relación con él —y, de rechazo en relación conmigo mismo—, nunca me sería dada una comunicación auténtica entre mi propia existencia y la existencia ajena.

Este imperativo de la realización empírica impone a la comunicación existencial muy determinadas *limitaciones.* El hecho de que yo encuentre en mi vida un amigo no es cosa que dependa de mí; no hay receta infalible para encontrar amigos. Por otra parte, yo no puedo lograr una comunicación auténtica con todos los hombres que a mi paso vea: «si intento la comunicación con el mayor número posible —si, como suele decirse, quiero ser amigo de todos—, la destruyo» (I, 461). Pero tampoco puedo decir que mi hallazgo de la amistad sea un hecho fortuito: «Encontrar un amigo no es un proceso pasivo; es un proceso fundado en la existencia posible» (I, 460). Mi disponibilidad y mi capacidad de compromiso y de espera favorecerán el pronto logro de ese encuentro. Y así, si yo fracaso en mi búsqueda, la falta es mía; y si, «contento de mí mismo, atribuyo el hallazgo del amigo y el logro de la comunicación a mi propio *mérito,* incurro en falsedad y pierdo el uno y la otra, porque yo no puedo atribuirme lo que no solo de mí depende» (I, 460).

[16] Recuérdese lo dicho al estudiar la visión unamuniana del otro.

[17] «Los hombres incapaces de comunidad en el callar —escribe Jaspers— no son capaces de comunicación decisiva. El origen del silencio vincula; y lo que se ha dicho, solo en la medida en que comporte ese trasfondo... El callar puede ser la salvación del auténtico existir» (I, 477-478).

Forzada a la paradoja y sometida a la limitación, la comunicación existencial tiene que ser frágil. La existencia auténtica es, como sabemos, existencia posible, y se extingue tan pronto como se objetiva; el éxito, ahora, es necesariamente inestable y fugaz. La comunicación es, por añadidura, contingente. A la disponibilidad más desvelada puede faltarle ocasión propicia, y entonces la soledad no es ya un sentimiento gozoso de la libertad propia, sino dolorosa privación. Pero la fragilidad de la relación comunicativa se hace sobre todo patente cuando esa relación se rompe por mi culpa o por culpa del otro. La *ruptura de la comunicación* (I, 483-494) suele tener un «mecanismo» más o menos comprensible: puede faltarme a mí o faltarle al otro el coraje moral que la plena sinçeridad tan perentoriamente exige; puede nuestro amor propio —el egoísmo de un yo que no quiere sino prevalecer empíricamente, la incapacidad para mantener vigente la «igualdad existencial» con el otro— quebrantar en cualquier momento el delicado vínculo que une a nuestras existencias. Poco importa. Bajo la apariencia de estos motivos externos, la ruptura de la comunicación será siempre, como la comunicación misma, incomprensible e injustificable (I, 484). Aunque la responsabilidad del rompimiento parezca ser íntegramente del otro, en el fondo de mi ser yo no dejaré de sentirme culpable.

Acaso por esto «no sea creíble una ruptura eterna cuando se ha estado vinculado alguna vez con el otro, aunque solo hubiese sido un instante» (I, 490). La pérdida de ser que la quiebra de la comunicación trae consigo no tiene por qué ser definitiva. Si después de la ruptura con el otro yo quedo disponible, no para él, sino para la comunicación misma, mi soledad no será ya absoluta y desesperada. Y no solo porque esa fiel disponibilidad mía podrá siempre brindarme el hallazgo de una nueva comunicación real, sino porque entonces surgirá ante mí el horizonte de la trascendencia posible, y con él, tenue o vigorosa, una esperanza de la comunicación no lograda. «Yo puedo anular mi soledad, trascendiendo (la existencia empírica) por virtud de mi ser-mismo —dice Jaspers—, cuando este ser-mismo no se cierra sobre sí definitivamente, sino que queda abierto y sufre hasta el fin» (I, 483).

La comunicación, en suma, sería un relámpago que ilumina y transfigura a la existencia individual en su camino desde una realidad insatisfactoria hacia una plenitud solo posible. Esa realidad es la que nos ofrece el «pluralismo de las existencias» (II, 338), cuando se le considera con la mentalidad objetivadora de la filosofía y la ciencia tradicionales. Las existencias son, en efecto, muchas, pero no constituyen número ni totalidad (II, 326). Cada una de ellas es única e insustituible. Es verdad que mediante la comunicación yo adquiero experiencia de esa singularísima realidad que es la existencia humana; pero he de conseguirla renunciando al pensamiento objetivante de los filósofos que hacen teoría del mundo —esto es: actuando yo mismo como existencia, no como *ego cogitans*— y limitando mi relación comunicante a una sola existencia ajena, a solo otro hombre. Frente a las cosas del mundo empírico, el pensamiento objetivante puede construir una ontología general; es lícito entonces hablar de un «reino del ser», al cual pertenecerían de modo unitario los diversos entes reales, y de una «verdad general» universalmente válida. Frente a la pluralidad de las existencias, en cambio, no es posible la ontología —«el esclarecimiento de la existencia no es ontología», afirma tajantemente Jaspers (II, 336)—, y la idea de un «reino de la existencia» nunca pasará de ser quimérica, porque cada una de aquellas es un sí-mismo que desde sí ha surgido libremente al ser. No es posible, pues, una teoría general del otro: en cuanto existencia auténtica, el otro es para mí el «este otro» que se me abre en la comunicación, y mi experiencia de él no es escible, no puede ser materia del saber enunciativo: «Todo enunciado del esclarecimiento de la existencia que no sea tomado como apelación y requerimiento, sino como *enunciación del ser* —dice Jaspers—, es una mala tentación» (II, 341). Mirada objetivamente, la pluralidad de las existencias tiene que ser insatisfactoria.

¿Podrá ser satisfactorio, en cambio, el contacto existencial y directo con alguna de ellas? La relación comunicante, ¿puede ser gozosa plenitud para el hombre que la vive? Sabemos que la respuesta debe ser resueltamente negativa. La comunicación solo será verdadera y profunda siendo limitada: exten-

dida a muchos, se trivializa. La comunicación es fugaz y se halla constantemente amenazada: es a la vez «proceso» y «peligro» [18]. La comunicación, por otra parte, es impensable, y el hombre, que no puede dejar de ser existencia empírica, necesita pensar lo impensable tan pronto como llega a vivirlo: la tendencia a tratar la realidad existencial mediante el saber enunciativo será una «mala tentación», pero es tentación inevitable. La comunicación, en fin, lleva en su seno una aspiración a la unidad, y no puede dejar de ser «combate amoroso»: vivida intensamente, su término es y tiene que ser el fracaso. No hay duda: también para la relación comunicante es la pluralidad de las existencias una realidad insatisfactoria.

Pero si el fracaso de la comunicación existencial es inexorable, en modo alguno es absoluto, porque el desvelamiento de la trascendencia posible pertenece esencialmente a la experiencia de la comunicación. La trascendencia libra del «vértigo ante el abismo» que en nosotros produce la diversidad en el ser y en la verdad de cada una de las existencias (II, 349). El fracaso salva. «No abandonándose al goce de la perfección, siguiendo el camino del sufrimiento, a la vista del implacable rostro de la realidad empírica, y en la incondicionalidad nacida del ser sí-mismo en la comunicación, es como la existencia posible puede alcanzar lo no planeable, lo que se hace absurdo en cuanto es deseado: *experimentar el ser en el fracaso*» (II, 622), vivir la trascendencia como ser [19]. Tal sería la verdadera paz para el hombre auténtico, y tal es la función-límite que cumple la experiencia de sentir cómo fracasa la comunicación ante la inabarcable pluralidad de las existencias. Esta pluralidad es para el hombre un «hecho originario», una realidad primaria e inexplicable. Las preguntas: «¿por qué hay comunicación?» «¿por qué yo no soy yo solo?», no pueden tener respuesta

[18] Está en peligro de desaparecer y pone en peligro de caer en la desasistida soledad —y en la subyacente merma de ser— que su ruptura produce.

[19] La concepción luterana de la esperanza teologal opera muy eficazmente en el seno de estas palabras de Jaspers. Véase el capítulo «La esperanza de los reformados» en mi libro *La espera y la esperanza.*

filosófica comprensible (I, 451). Frente a ellas solo cabría decir: «Porque sí», como ante todo lo que para nosotros es de veras básico. No puede sorprender que Jaspers hable de una «desgarradura del ser» *(Zerrissenheit des Seins)*. Mas también es posible decir, desde la paz esperanzada del fracaso: «Cuando todo lo que tiene una pretensión de validez y de valor se me derrumba, quedan los hombres con los que estoy y puedo estar en comunicación; y con ellos queda, solo con ellos, lo que para mí es el ser verdadero» (I, 521). Ya he dicho que, en la mente de Jaspers, la comunicación es un relámpago que ilumina y transfigura a la existencia individual en su camino desde una realidad insatisfactoria hacia una posible plenitud.

Capítulo III

Jean-Paul Sartre

En patente contraste con Heidegger, que tan resuelta y expeditivamente se deshace de los nudos gordianos cortándolos, Sartre, lento y minucioso, es un verdadero virtuoso en el arte de desatarlos. Toma uno de ellos entre sus hábiles dedos de analista y fenomenólogo, lo palpa con fino tiento, inquiere el orden de sus vueltas, aborda las más superficiales y accesibles; y luego, mediante toques y tironcillos reiterados y pertinaces —certeros muchas veces, redundantes otras, artificiosos algunas— acaba mostrando ante los ojos del lector el hilo liso y tenso que se proponía obtener. Ese hilo que él muestra, ¿es el único entre los varios que constituían el nudo cuyo desenlace logró? La habilidad dialéctica y analítica del pensador, ¿no habrá llegado acaso hasta el extremo de aislar y presentar solo *una* de las hebras del hilo en cuestión? Tal es el problema crítico que acaba planteándonos una lectura atenta del Sartre filósofo y del Sartre dramaturgo. Mas para no perdernos en disquisiciones previas y generalizadoras, veamos cómo ese problema surge y se configura frente a uno de los más importantes nudos intelectuales —y reales— en que se emplea el pensamiento de Sartre: aquel que constituye *l'être-pour-autrui*, el «ser-para-otro».

El ser del hombre, afirma Sartre, es ante todo *être-pour-soi*, «ser-para-sí», pero esta determinación ontológica no expresa íntegramente la realidad humana. Hay modos de la conciencia

que sin dejar de ser para-sí poseen una constitución radicalmente distinta del simple para-sí. La vergüenza, por ejemplo, es en su más primaria estructura vergüenza *ante alguien*. Avergonzándome, tengo vergüenza *de mí*, y mi acto se refiere a mi ser; pero tengo vergüenza de mí *tal como yo parezco a otro:* el otro, por tanto, se me muestra como un mediador entre mí y yo mismo. En suma, yo tengo necesidad de otro para aprehender todas las estructuras mi ser, el para-sí remite al para-otro. *El ser del hombre es «ser-para-otro», además de «ser-para-sí».* ¿Cómo? Tal es el segundo de los nudos gordianos de la existencia humana que Sartre intenta desanudar.

Ni el realismo ni el idealismo habrían sido capaces de ello. El realismo admite, es verdad, que el cuerpo del otro es una realidad inmediatamente dada a nuestra intuición; pero lo que la intuición realista ofrece es solo *un* cuerpo, no el cuerpo *de otro;* y así, la existencia del otro en cuanto tal «otro» —en cuanto «otro yo» y «otro que yo»— no pasa de ser probable y conjetural, y el pensador realista se ve forzado a recurrir a una suerte de idealismo crítico para determinar el grado de certidumbre con que se puede afirmar que el cuerpo percibido es en realidad un «cuerpo de otro hombre». El idealismo, a su vez, también fracasa, porque en último término tiene que optar entre la tesis del solipsismo, tajantemente contradicha por la experiencia inmediata de todos los hombres, incluidos los mismos solipsistas, y la hipótesis realista de una comunicación real y extraempírica entre las conciencias. Una y otra doctrina acaban, pues, traicionándose a sí mismas. ¿Por qué? Para Sartre, porque una y otra, el realismo y el idealismo, coinciden en un presupuesto común: para el realista y el idealista, la negación constituyente del otro no pasa de ser negación de exterioridad. El *otro* es en principio el que *no es* yo; para mí, esta negación es la que primariamente le constituye. Pues bien: tanto el realismo como el idealismo, aquel mediante la representación imaginada de una espacialidad real, este a favor del concepto de una espacialidad ideal, afirman sin reserva que entre mi conciencia y la del otro hay una distancia ontológica absoluta, y conciben el *no ser* del otro respecto de mí como pura negación de exterioridad. Aun sosteniendo que Pablo es «otro yo», el aserto personal «Yo no soy Pablo» resulta ahora formalmente equiparable al juicio objetivo «La mesa no es la silla».

Mejor camino han seguido Husserl, Hegel y Heidegger. En los tres es patente un vigoroso esfuerzo intelectual por descubrir en el seno mismo de la conciencia humana una conexión con el otro de carácter fundamental, constitutiva para cada conciencia en su mismo surgimiento al ser. Solo si mi relación con el otro es relación *de ser* y no relación *de conocimiento*, solo así podrá ser eficazmente refutado el solipsismo. Pero Husserl, que ve en el otro la condición indispensable para la constitución de un «mundo», acaba fracasando, porque a la manera idealista mide el ser por el conocimiento y no logra salir del solipsismo; y no menos fracasa Hegel, con su identificación de conocimiento y ser; y fracasa Heidegger, en fin, porque aun admitiendo temáticamente que la relación entre mi existencia y la del otro es una relación de ser, construye una doctrina ontológica de la coexistencia que no permite entender la relación óntica y concreta entre mi ser y el ser de mi vecino.

Al término de tan reiterado fracaso, ¿sería posible edificar una teoría de la existencia del otro plenamente válida y satisfactoria? Sartre piensa que sí. La intelección filosófica del otro alcanzaría esa irrebatible validez cumpliendo cuatro condiciones básicas:

1.ª Esa teoría no debe aportar una prueba *nueva* de la existencia del otro. El solipsismo debe ser pura y simplemente rechazado porque es imposible, porque nadie puede ser verdaderamente solipsista. Como Descartes *afirmó* y no *demostró* su propia existencia mediante el *Cogito*, yo no conjeturo la existencia del otro, me limito a afirmarla. Lejos de inventar una demostración, mi teoría de la existencia del otro debe tan solo explicitar el fundamento de mi certidumbre acerca de tal existencia.

2.ª Para ello debo proceder interrogándome a mí mismo en mi propio ser: solo el *Cogito* cartesiano puede brindar a mi empeño filosófico un punto de partida satisfactorio. Así, como dice Sartre, «el *Cogito* de la existencia del otro se confunde

con mi propio *Cogito*»[1]. Mas no revelándome una estructura *a priori* de mí mismo que me refiera hacia un «otro» también *a priori*, como acontece en el análisis ontológico de Heidegger, sino descubriéndome la presencia concreta e indudable de *tal* o *tal* otro concreto. En lo profundo de mí mismo debo encontrar, no *razones para creer* en la real existencia del otro, sino al otro mismo como no siendo yo.

3.ª Lo que el *Cogito* debe revelarnos no es un «otro-objeto», sino un «otro» que *interese* segura, real y concretamente a nuestro propio ser. Quien dice «objeto» dice «probable», y el otro no es probable, sino cierto.

4.ª El otro debe aparecer al *Cogito* como «no siendo yo»; pero con un «no ser yo» que sea conexión sintética y activa de dos términos —«yo» y «el otro»— que se constituyen negándose mutua y respectivamente: el otro debe constituirse no siendo yo, yo debo constituirme no siendo el otro. Con ello nuestra negación será recíproca y de doble interioridad. Como Hegel enseñó, la multiplicidad de los «otros» no es *colección*, sino *totalidad*, porque cada otro encuentra su ser en el otro; pero esta Totalidad es tal, que por principio resulta imposible colocarse «en el punto de vista del todo».

¿Qué doctrina cumplirá fielmente estas cuatro ineludibles condiciones? He aquí la que el propio Sartre nos ofrece.

I. Para Sartre, «el otro» es el término de uno de los tres «éc-stasis» o salidas de sí de la existencia humana o «ser-para-sí». El puro «en-sí» es el modo de ser de los entes no humanos. Frente a él, la existencia humana o «ser-para-sí» comienza definiéndose por no ser en-sí; en consecuencia, por su no-ser, por su «nada» respecto del «en-sí». No se afirma con ello que el hombre no tenga un en-sí. A la realidad humana pertenecen también todas sus estructuras psicofísicas: cuerpo, hábitos, etcétera. Pero acontece que el hombre es hombre en acto no siendo según su propio en-sí, rebasándolo, trascendiéndolo; lo cual nos indica que el ser del hombre consiste, por lo pronto, en un anonadamiento: el sujeto humano es, dice Sartre, el

[1] *L'être et le néant,* 308. En lo sucesivo, *EN*.

anonadante-anonadado, porque «surge de un anonadamiento del en-sí que él es (su realidad psicofísica) y como negación interna del en-sí que él no es (el mundo en torno)» (*EN*, 502).

Ahora bien: el ser-para-sí trata de salir de su no-ser originario mediante tres éc-stasis distintos, tres salidas de sí que manifiestan y realizan su constitutiva libertad y su triple tendencia a la conciencia, al otro y al ser. El estudio sistemático de estos tres éc-stasis y del término a que cada uno de ellos conduce, llena la mayor parte de las páginas de *L'être et le néant*. Examinemos ahora las correspondientes al éc-stasis hacia el otro, el *être-pour-autrui* o «ser-para-otro».

Cuando yo me encuentro con el otro, este es para mí *objeto;* no cabe dudar de ello. ¿Es, sin embargo, «puro objeto»? En tal caso, la existencia del otro —su existencia como tal «otro»— sería para mí meramente conjetural. Para que ese «objeto» que yo veo sea para mí «otro hombre» y lo sea de un modo incuestionablemente cierto, es preciso, por tanto, que su objetualidad me remita, no a un ente en inaccesible soledad originaria, sino a una relación fundamental entre mi conciencia y él, en la cual el otro me sea dado directa y simultáneamente como sujeto y en conexión conmigo. ¿Hay en la realidad cotidiana una relación original con el otro que pueda ser constantemente advertida y que, por consecuencia, pueda descubrírseme al margen de toda referencia a un «incognoscible» religioso o místico?[2] Tal es nuestro problema.

Estando yo solo en un jardín público, surge ante mí, paseando por él, el bulto de un hombre. A ese bulto le veo yo a la vez como objeto y como hombre. ¿Qué significa esto? ¿Qué es lo que yo quiero decir cuando afirmo de ese objeto que *es un hombre?* «Percibirlo como hombre cuando él está junto a una de las sillas del jardín, es aprehender una relación no aditiva entre la silla y él, es registrar una organización *sin distancia* de las cosas de mi mundo en torno a ese objeto privilegiado» (*EN*, 312). Los objetos de *mi mundo* se ordenan

[2] Alude aquí Sartre a la referencia a Dios que tan temáticamente postuló la metafísica post-cartesiana frente al problema de la comunicación de las sustancias (*EN*, 287).

ahora con referencia a él, *huyen de mí*. Pues bien: la aparición, entre los objetos de mi universo, de un elemento de desintegración de ese universo mío, es precisamente lo que llamo la aparición de *un* hombre en mi universo. Todo un espacio se agrupa en torno al otro, y ese espacio está hecho *con mi espacio;* es una reagrupación a la cual asisto, y que se me escapa, de todos los objetos que en aquel momento integran mi circunstancia. En resumen: ante mí «ha aparecido súbitamente un objeto que me ha robado el mundo» (*EN*, 313).

Pero el otro no es tan solo un centro de reagrupación de objetos; es además, objeto *para mí*, pertenece a *mis* distancias. De ahí que la desintegración de mi universo se halle contenida dentro de los límites de este universo mío. No se trata, pues, de una fuga del mundo hacia la nada o hacia fuera de sí mismo; parece más bien que se ha abierto un desaguadero en el centro mismo de su ser y que el mundo fluye perpetuamente. Como una estructura parcial de la totalidad del mundo, mi universo, el derrame y el orificio de desagüe, todo es constantemente recuperado, aprehendido de nuevo y fijado en objeto.

Con ello, sin embargo, no queda enteramente expresada la peculiar objetualidad del objeto que llamo «otro» o «un hombre». Si el otro se define en conexión con el mundo como el objeto que *ve* lo que yo veo, «mi conexión fundamental con el otro como sujeto debe poder referirse a mi permanente posibilidad de *ser visto* por él» (*EN*, 324). Como el otro es para mí —para el certísimo yo-sujeto— un objeto probable, del mismo modo solo para un sujeto cierto puedo yo descubrirme a mí mismo en trance de ser objeto probable. El «ser-visto-por-otro» es, diría Hegel y dice Sartre, la *verdad* del «ver-a-otro» El otro se define, en última instancia, por su relación con el mundo y por su relación conmigo: es aquel objeto del mundo que puesto ante mí determina un derrame interno del universo, una hemorragia interna del ser de este.

Demos un paso más. Si el otro es en principio *el que me mira*, ¿cuál es el sentido propio de esa mirada del otro? La primera respuesta a esta interrogación debe ser negativa: la mirada no es el ojo que mira. El ojo del otro no es inmediatamente

aprehendido como órgano sensible de la visión, sino como soporte de la mirada. Ya lo había dicho Antonio Machado:

El ojo que ves no es
ojo porque tú le veas,
es ojo porque te ve.

Si percibo la mirada del otro, dejo de percibir sus ojos; la mirada enmascara los ojos, parece ir por delante de ellos. Más aún: la «mirada», el sentimiento de que otro me está mirando, no requiere por necesidad la forma anatómica que llamamos «ojo»: para el soldado, el movimiento de un matorral puede ser el órgano indicador de que alguien le acecha; el matorral se le convierte entonces en «ojo del otro». Lo decisivo, en consecuencia, es que la mirada dirigida hacia mí me hace sentir que *soy visto;* antes que una realidad objetiva es un intermediario que me remite de mi («yo») a mí mismo («soy visto»). En tal caso, ¿qué significa para mí *ser visto?*

Supongamos que alguien, yo mismo, está mirando por el ojo de una cerradura. Poco importa que sea el interés, los celos o el simple vicio lo que me haya conducido a hacerlo. Lo importante es que, mirando con avidez por el ojo de la cerradura, mi ser se entrega por entero al acto de mirar. Mis actos entonces no me son *conocidos;* yo *soy* mis actos, y no hay un «yo» que habite en el solar de mi conciencia; esta es conciencia irreflexiva [3]. De pronto, oigo pasos en el pasillo: se me mira. ¿Qué significa esto? Significa que en aquel momento mi yo se me hace presente en mi conciencia irreflexiva haciéndose objeto para otro. «Llego de golpe a tener conciencia de mí, en tanto que mi yo se me escapa; no en tanto que yo soy el fundamento de mi propia nada (tal ocurre en la conciencia y en la reflexión solitarias), sino en tanto que yo tengo mi fundamento fuera de mí. Yo no soy para mí sino como

[3] Obsérvese la coincidencia entre este fino análisis fenomenológico de Sartre —con el cual, dicho sea en inciso, echa por tierra el supuesto radical de la fenomenología husserliana— y las tempranas reflexiones de Ortega en «Ensayo de estética a manera de prólogo». Véase el libro de Marías antes mencionado.

pura remisión a otro» (*EN*, 318). En la vergüenza de ser lo que entonces soy para otro —o en el orgullo, o en el miedo—, descubro que «yo» soy. La vergüenza, el orgullo o el miedo me revelan la realidad de la mirada del otro y la realidad de mí mismo, como término de esa mirada, y me hacen *vivir*, no simplemente *conocer*, mi situación de mirado. Pero ¿de qué me avergüenzo «yo»? Indudablemente, de ser lo que entonces soy, de ser ese objeto que otro mira y juzga; a la postre, del estado en que se encuentra mi libertad. «Yo no puedo tener vergüenza sino de mi libertad, en tanto que esta se me escapa para hacerse objeto *dado*» (*EN*, 319). Y todo ello acaece, como sabemos, en un mundo que se desliza y derrama hacia el otro; con lo cual la «hemorragia de ser», la «ontorragia», diríamos, ya no es interna, sino externa e irrestañable: «el mundo se derrama hacia fuera del mundo y yo me derramo hacia fuera de mí» (*EN*, 319). Surge, pues, para mí el problema de la relación entre este ser que yo soy y la vergüenza que me lo descubre.

Tal relación es por lo pronto una relación *de ser:* yo *soy* ese ser, pese a la mala fe con que acaso intente luego enmascararlo, porque la mala fe es también una confesión. Ese ser que yo soy conserva cierta indeterminación, cierta imprevisibilidad; y no solo por causa de mi libertad, sino, ante todo, por causa de la libertad del otro: «La libertad de otro me es revelada a través de la inquietante indeterminación del ser que yo soy para *él*» (*EN*, 320). Todo sucede como si hubiese en mí una dimensión de ser de la que yo estuviese separado por una nada radical; una nada que fuese la libertad del otro.

Ese ser, por otra parte, lo *soy* en presente, no según los modos del «lo era» o del «lo he de ser». Mi ser es entonces puro y cerrado presente, carece de la trascendencia que es el futuro. «Me quedé pegado», suele decirse. La mirada del otro me ha despojado de mi trascendencia, me ha hecho *naturaleza*. Por obra del otro tengo una naturaleza, un «desde fuera», y por lo tanto un «fuera» [4]. «Mi caída original es la existencia del

[4] De nuevo, el recuerdo de Antonio Machado: «Nunca traces tu frontera — ni cuides de tu perfil: — todo eso es cosa de fuera.»

otro; y la vergüenza y el orgullo son la aprehensión de mí mismo como naturaleza, bien que esta naturaleza se me escape y sea incognoscible como tal» (*EN*, 321). En el seno mismo de mi actividad aprehendo la mirada del otro como solidificación y alienación de mis propias posibilidades; y puesto que mis posibilidades son la condición de mi trascendencia hacia el futuro, «el otro como mirada (que me avergüenza o que me aterra), no es sino esto: mi trascendencia trascendida»; o, con otras palabras, «la muerte oculta de mis posibilidades, en tanto que yo vivo esta muerte como oculta en medio del mundo» (*EN*, 323). Basta imaginar el hecho de que el otro descubra e ilumine con una linterna el rincón oscuro donde yo pensaba ocultarme.

Varias consecuencias resultan de ello. Por lo menos, estas cuatro: 1.ª Con la aparición del otro, mi posibilidad es contemplada desde fuera de mí y se hace *probabilidad:* mi libertad, ante él, se convierte en objeto más o menos determinable y calculable. 2.ª Con la mirada del otro, la «situación» se me escapa: *yo no soy dueño de la situación.* «El otro hace aparecer en la situación un aspecto que yo no he querido, del cual no soy dueño y que por principio se me escapa, puesto que es *para el otro*» (*EN*, 324). Tal es la realidad que Gide llamó *la part du diable* y que literariamente patentizan *El proceso* y *El castillo*, de Kafka. En cuanto es mirada por alguien, mi mirada —la «mirada mirada»— pierde su poder de convertir a los demás en objetos. 3.ª La mirada del otro me confiere *espacialidad.* Sentirse mirado es aprehenderse como espacializante-espacializado. El quevedesco «alguacil alguacilado» gana así interpretación ontológica. 4.ª La mirada del otro es, en fin, también *temporalizante.* Me otorga la vivencia temporal de la simultaneidad, imposible en la vida del solitario, y crea en mi tiempo una dimensión nueva. El otro me arroja a un presente objetivo y universal.

En suma: «ser visto me constituye como un ser sin defensa para una libertad que no es mi libertad» (*EN*, 326). Con la aparición del otro, caigo en esclavitud. Más aún: en tanto que soy un instrumento de unas posibilidades que no son las mías, de las cuales yo no hago otra cosa que entrever su pura

presencia más allá de mi ser [5], y que niegan mi trascendencia para constituirme en medio hacia unos fines que ignoro, yo estoy *en peligro*. Y este «peligro» no es un accidente ocasional, sino la estructura más íntima y permanente de mi ser-para-otro. Tal es la primera conclusión de una teoría de la existencia del otro que cumpla rigurosamente las condiciones de validez anteriormente expuestas [6].

Temporalizándose hacia sus propias posibilidades, el otro, experimentado por mí como ser libre y consciente, hace que para mí haya un mundo. Y la presencia sin intermediario de este sujeto es la condición necesaria de todo pensamiento mío acerca de mí mismo. La realización concreta de mi vida se halla así determinada por la existencia del otro, y el solipsismo se me revela como doctrina a la vez violenta e insostenible. «El hecho del otro es incontestable y me afecta en pleno corazón. Yo lo realizo por el *malestar;* por él estoy yo perpetuamente *en peligro* en un mundo que es *este* mundo» (*EN*, 334).

Una dificultad surge. Puesto que yo puedo creerme mirado sin serlo realmente —puesto que la realidad objetiva de la mirada es para mí solo *probable*—, ¿habrá que concluir que la existencia del otro tiene un carácter meramente hipotético? Tal objeción, mucho más aparente que real, procede de confundir dos órdenes del conocimiento y dos modos del ser absolutamente incomparables entre sí: el conocimiento de la propia conciencia —en última instancia, el *Cogito*— y el conocimiento objetivante; el ser de la existencia propia y el ser

[5] El otro, dice Sartre, me lanza de golpe dentro de una dimensión nueva de la existencia: «la dimensión de lo *no-revelado*» (*EN*, 327), la realidad de aquello a que ni mi acción ni mi conocimiento pueden llegar. El otro es para mí «lo inaccesible como tal», nos había dicho Ortega.

[6] Pese a su penetración y a su finura, la descripción sartriana de la mirada no agota la realidad de esta. En *La esfinge*, de Unamuno, dice Ángel a Eufemia: «¡Mírame a la mirada y no a mí!» Propone Unamuno la distinción entre la mirada y un «sí-mismo» del cual ella procede (el sí-mismo del que mira) y en cuya profundidad puede penetrar más o menos (el sí-mismo del mirado). Recuérdese el apunte de Ortega acerca de la diversa «profundidad» desde la cual se mira. En la Tercera Parte reaparecerá este tema.

exterior y objetivo. El hecho indudable de que mi percepción objetiva de mi propio cuerpo se halle sujeta a error —viendo mi mano, por ejemplo, yo puedo equivocarme con respecto a ella—, ¿podría hacerme dudar acerca de mi propia existencia? Del mismo modo, en la percepción del otro yo puedo dudar de su facticidad objetiva (que sea real y objetivamente un hombre el bulto que ante mí pasa, que en verdad haya «alguien» detrás del matorral que a mi vista se mueve, etc.), mas no de la realidad de mi ser-para-otro; aquella, como sabemos, es solo probable, esta otra es certísima. Sintiéndome mirado, para mí *hay el otro*, aunque yo me haya equivocado y *entonces* nadie me esté mirando. Lo cual, como certeramente hace notar Sartre, permite dar cumplida razón existencial del fenómeno de la *ausencia* —que no es sino un modo deficiente de la presencia de «tal otro»— y nos revela el sentido último del ser visto: «Cada mirada nos hace experimentar concretamente —y con la certidumbre indubitable del *cogito*— que existimos para todos los hombres vivos» (*EN*, 341) [7].

Pero si el otro, mirándome, me reduce a objeto, yo a mi vez puedo mirarle y hacer de él un «objeto para mí». Este fenómeno —la objetivación del *Otro*— constituye el segundo momento de mi relación con él. ¿En qué consiste esto de que el otro sea para mí «objeto» y pase —como yo mismo— a la condición de objetivante-objetivado? Consiste, por lo pronto, en que él va a ser numéricamente «este otro». El puro ser-mirado nos pone en presencia de una realidad no numerada; nos hace descubrir tan solo que *hay el otro*, y por tanto que *hay otros;* en último extremo, que *hay todos los otros*. Pero en cuanto yo, a mi vez, *miro*, los *otros* se resuelven y aislan en multiplicidad —o en singularidad numérica, si es solo «un» hombre el otro que ante mí hay.

Algo más acontece en la objetivación del otro. Consideremos de nuevo el caso de la vergüenza. Esta, en su raíz, no es el mero sentimiento de haber llegado a ser tal o cual objeto

[7] Como sabemos, Sartre pone junto al *Cogito* cartesiano, relativo a la existencia propia, el *Cogito* de la existencia del otro. Su análisis del ser-para-otro es tan solo la explicitación de este segundo *Cogito*.

reprensible; en general, es el sentimiento de ser *un* objeto, es decir, de *reconocerme* en este ser degradado, dependiente y fijado que yo soy para otro. «La vergüenza es el sentimiento de *caída original*, no ya por el hecho de haber yo cometido tal o cual falta, sino, más simplemente, por el hecho de haber *caído* en el mundo, en medio de las cosas, y de tener necesidad de la mediación de otro para ser lo que soy» (*EN*, 349). Tal sería el sentido existencial del pudor que el desnudo produce —puesto que la desnudez es el símbolo de nuestra posible condición de objeto sin defensa— y el de la existencia pudibunda de Adán y Eva después de su «caída» [8].

Ante el hecho de mi vergüenza, ¿qué puedo hacer yo? Algo me es posible hacer. Puedo, por lo menos, aprehender como objeto a aquel que como objeto me aprehendía; puedo mirar al otro y recuperar mi subjetividad propia, porque no cabe ser objeto de un objeto. «La vergüenza motiva la reacción que la rebasa y suprime, en cuanto contiene en sí una comprensión implícita y no tematizada del poder-ser-objeto del sujeto para quien yo soy objeto» (*EN*, 350). De lo cual resulta que la vergüenza acaba reforzando mi ipseidad, mi conciencia de «ser-yo-mismo». El otro, en definitiva, me permite asumir mi propio límite —el límite de mis propias posibilidades—, limitando yo las suyas, siendo responsable de su ser. Hácese así para mí «lo que yo limito en mi proyección misma hacia el no-ser-otro»; o bien, «*lo que yo me hago no ser*, y sus posibilidades son posibilidades que yo rehuso y que puedo contemplar, por tanto, posibilidades-muertas» (*EN*, 349) De un solo golpe reconquisto mi conciencia *de* mí como foco perpetuo de posibilidades infinitas —mi ser-para-sí— y transformo las posibilidades del otro en posibilidades-muertas. La concepción hegeliana de la relación con el otro —el binomio señorío-servidumbre— tendría en esto su más íntima almendra.

Tratar con otro, ser-para-otro en acto, es, pues, una lucha alternante entre él y yo para convertirnos mutuamente en objetos y afirmar nuestra respectiva condición de ser-para-sí [9]. Entonces, ¿por qué hay otros? Esta pregunta metafísica remite a otra más radical: ¿por qué hay un ser-para-sí? El ser-para-sí (el ser del hombre) supone una suerte de estallido del ser-en-sí [10]. De ahí que los entes para-sí (los hombres; por tanto, los otros) no formen simple *colección*, sino *síntesis* o *totalidad:* la «totalidad de ser» de la humanidad entera, el «Espíritu». Pero tal totalidad, dice Sartre, es absolutamente inconcebible. «Llegamos, pues, a esta conclusión contradictoria: el ser-para-otro no puede ser más que si él *es sido* por obra de una totalidad que se pierde para que él surja, lo cual nos conduciría a postular la existencia y la pasión del *espíritu*. Pero, por otra parte, este ser-para-otro solo puede existir si comporta

[8] Esto plantea a Sartre el tema de la «vergüenza ante Dios» o reconocimiento de la propia objetualidad ante un sujeto que no puede ser objeto. No otra sería la situación de quien se siente pecador ante «la mirada de Dios». Pero, como se sabe, este *reconocimiento absoluto* de Dios como sujeto que no puede ser objeto —con otras palabras: como puro En-sí-Para-sí— implica para Sartre una contradicción ontológica y es en sí mismo absurdo.

[9] No resisto la tentación de transcribir este elocuente texto de Sartre: «El otro-objeto es un instrumento explosivo que yo manejo con aprensión, porque presiento en torno a él la posibilidad permanente de que *se* le haga estallar y de que, con su estallido, experimente yo súbitamente la fuga de mi mundo fuera de mí y la alienación de mi ser. Mi cuidado constante es, pues, contener al otro en su objetividad, y mis relaciones con él como objeto están hechas esencialmente de tretas destinadas a hacer que siga siendo tal objeto. Pero basta una mirada del otro para que todos estos artificios se desmoronen y para que yo experimente de nuevo la transfiguración de aquel. Soy remitido así de transfiguración en degradación y de degradación en transfiguración, sin poder nunca forjarme una visión de conjunto de estos dos modos de ser del otro (porque cada uno de ellos se basta a sí mismo y no remite sino a él), y sin poder atenerme de un modo firme a uno de los dos (porque cada uno tiene su inestabilidad propia y se derrumba para que el modo contrario surja de sus ruinas). Solo los muertos son perpetuamente objetos que nunca se hacen sujetos; porque morir no es perder la objetividad en medio del mundo —todos los muertos están ahí, en el mundo en torno a nosotros—, sino perder toda posibilidad de revelarse como sujeto a otro» (*EN*, 358).

[10] No sería pertinente aquí una exposición detallada de la metafísica sartriana. Véase *L'être et le néant* o, si se prefiere mayor concisión, la sucinta exposición que de aquella contiene mi libro *La espera y la esperanza* (2.ª ed., Madrid, 1958).

un inaprehensible no-ser de exterioridad que ninguna totalidad, ni siquiera la del *espíritu*, podría producir ni fundar» (*EN*, 362). La cuestión metafísica carecería de sentido. La concreta realidad del otro es para nosotros contingencia fundamental, y respecto de ella solo podemos decir: «es así».

He aquí la conclusión de Sartre: «si yo experimento al otro con evidencia (si él me mira, si para él soy objeto), dejo de conocerle; y si le conozco, si actúo sobre él, solo alcanzo su ser-objeto y su existencia probable en medio del mundo. Una síntesis entre estas dos formas es imposible» (*EN*, 363-364). Ni hay así lugar para una verdadera metafísica del otro, ni puede descubrirse un sentido ontológico a la esperanza que en las teorías del otro de Hegel y de Ortega vimos latir. Tal esperanza sería pura y simplemente absurda. Como el hombre mismo, también la coexistencia entre los hombres es para Sartre «una pasión inútil».

II. El objeto que yo soy para el otro y el objeto que el otro es para mí se manifiestan *como cuerpos*. ¿Qué es, pues, mi cuerpo? ¿Qué es el cuerpo del otro? Tal es el segundo de los grandes temas de la teoría del otro que propone Sartre.

Del cuerpo del hombre parecen dar razón suficiente nuestros tratados de anatomía y fisiología. Pero eso de que tales tratados me hablan —el objeto llamado por los hombres de ciencia «cuerpo humano»— no es en realidad *mi* cuerpo, sino el cuerpo *de los otros*[11]. Mi cuerpo, lo que mi cuerpo es *para mí*, no me aparece en medio del mundo; lo que de él me enseñan la anatomía y la fisiología es más bien mi *propiedad* que mi *ser*. Desde el punto de vista de mi ser, mi cuerpo es la realidad por la cual yo «puedo hacer» todo aquello en que mi concreta existencia en el mundo se realiza: ver, tocar, andar, comer, dormir, etc.; más concisa y ontológicamente, mi cuerpo es la concreta posibilidad mundana que yo soy (*EN*, 367). Si queremos, por tanto, meditar sobre la naturaleza del cuerpo, es necesario que el orden de nuestra reflexión

[11] Y también el mío, claro está, cuando lo considero «fuera de mí» y como si fuese el de «los otros».

se acomode al orden del ser; lo cual nos conducirá a distinguir dos aspectos o modos de ser del cuerpo totalmente irreductibles el uno al otro y por entero incomunicables entre sí: el cuerpo como ser-para-sí y el cuerpo como ser-para-otro.

Un atento examen fenomenológico del *cuerpo como ser-para-sí* nos hará verlo como condición necesaria de la *facticidad* de la existencia humana. Es contingente que yo sea, porque yo no soy el fundamento de mi propio ser. Es asimismo contingente que yo «sea-aquí», en mi situación geográfica, histórica y social, porque muy bien podría haberme encontrado en otra distinta. Pues bien: supuestas estas dos contingencias, es ontológicamente necesario que yo sea bajo la forma de «ser-aquí», y que en mi surgimiento al ser yo me halle implantado en un concreto «punto de vista» y en él comprometido. Esta doble contingencia envolvente de una necesidad es para Sartre «la *facticidad* del para-sí», y aquello por lo que tal facticidad logra realidad concreta es nuestro cuerpo; el cual, así concebido, podría ser definido ontológicamente como «la forma contingente que toma la necesidad de mi contingencia» (*EN*, 371). El cuerpo me implanta en el mundo, me da en él un «aquí», el mío, y permite que en el mundo me oriente.

La orientación del para-sí en el mundo es por una parte *sensación;* por otra, *acción*. En cuanto agente de mis sensaciones, mi cuerpo es la unidad de mis órganos de los sentidos; en cuanto centro de mi acción en el mundo, mi cuerpo me aparece como instrumento; un instrumento ante el cual el mundo, conjunto de mis utensilios, se muestra como el esbozo de todas mis acciones posibles. Pero sería un error grave escindir la sensación y la acción como si fuesen actividades cualitativamente distintas entre sí: una y otra no son sino aspectos diferentes de una misma radical actividad óntica, la orientación mundana de mi facticidad. Y así, si «en un sentido el cuerpo es lo que yo soy inmediatamente, en otro sentido yo estoy separado de él por el espesor infinito del mundo, y me es dado por un reflujo del mundo hacia mi facticidad» (*EN*, 390).

Los sentimientos que solemos llamar «del cuerpo» —dolor, placer, cenestesia— no son sino modos contingentes de «exis-

tir» nuestra contingencia, de «vivir» de manera más o menos consciente la necesidad con que nuestra contingencia se realiza y concreta en el mundo. Y cuando la afectividad cenestésica no posee relieve y cualidad especiales, cuando se limita a ser una pura aprehensión de sí como existencia de hecho, entonces revela que la habitualidad básica de existir corporalmente es vivida por el hombre como *náusea*, en el sentido sartriano de esta palabra: «Esta aprehensión perpetua por mi para-sí de un gusto *soso* y sin distancia que me acompaña hasta en mis esfuerzos por librarme de él y que es *mi* gusto, es lo que hemos descrito bajo el nombre de *Náusea*» (*EN*, 404).

Considerado como ser-para-sí, el cuerpo, según esto, es la unidad complementaria de dos modos de ser; es a la vez el centro de referencia indicado en hueco por los objetos-utensilios del mundo y la contingencia que el para-sí «existe» [12] (*EN*, 405). Trátase ahora de saber lo que es *el cuerpo como ser-para-otro* o, más concisamente, el cuerpo-para-otro. Tal perspectiva ontológica puede ser descrita estudiando la manera como *mi* cuerpo aparece al otro o el modo como el cuerpo del otro me aparece a mí. Pero, en rigor, una y otra vía son equivalentes, porque la estructura de mi ser-para-otro coincide por completo con la del ser del otro para mí. A esta última recurre Sartre, por obvias razones de comodidad.

¿Qué es para mí el cuerpo del otro? La minuciosa respuesta de Sartre puede acaso ser compendiada en las siete proposiciones siguientes:

1.ª Contra lo que la psicología realista ha solido afirmar, en la aparición del otro no es el cuerpo lo primero que se manifiesta. El descubrimiento del cuerpo del otro no es el encuentro originario; es tan solo «un episodio de la objetivación del otro; después de que el otro ya existe para mí, yo lo aprehendo en su cuerpo» (*EN*, 405).

2.ª Cuando yo objetivo al otro, este es para mí trascendencia trascendida; con la iniciativa que late en el seno de mi mirada, yo envuelvo el éc-stasis de su para-sí. Su cuerpo, por tanto, me parece originalmente como un punto de vista sobre el cual yo puedo adoptar un punto de vista y como un instrumento que yo puedo utilizar con otros instrumentos; es, dice Sartre, «el útil que yo no soy y que yo utilizo o que me resiste...; es el mismo Otro como trascendencia-instrumento y como trascendencia-sensación» (*EN*, 406). Si se quiere, es a la vez el manejado manejante y el conocido cognoscente.

3.ª Mas no solo desde el punto de vista de las cosas-utensilios del mundo debe ser definido el cuerpo del otro; también debe serlo según su ser «de carne y hueso». En este sentido, el cuerpo del otro es para mí presencia plena o presencia deficiente, ausencia [13]. Y la presencia del cuerpo del otro no puede ser sino explicitación de su facticidad propia; es, por tanto, desvelamiento del gusto de su ser —de su cenestesia propia, de su propia «náusea»— como existencia inmediata; en último término, *carne*. «En tanto que encontrado por mí, el cuerpo del otro es el desvelamiento, como objeto-para-mí, de la forma contingente que toma la necesidad de su contingencia... Rostro, órganos sensibles, presencia, no son sino la forma contingente de la necesidad para otro de *existirse* como miembro de una raza, de una clase, de un medio, etcétera, en tanto que esta forma contingente es rebasada por una trascendencia (la mía) *que no tiene que existirla*. Lo que para el otro es el *gusto de sí* hácese para mí *carne del otro*. La carne es la contingencia pura de la presencia» (*EN*, 410).

4.ª El cuerpo del otro *como carne* no es una cosa entre las otras cosas, no es mero *cadáver;* es, por el contrario, centro de referencia de una situación organizada en torno a él, y de la cual él es inseparable; es, en suma, *cuerpo en situación*, cuerpo a la vez significante y viviente. Es precisamente en este nivel del análisis ontológico donde aparece la noción de *vida* como «conjunto de las significaciones que se trascienden hacia objetos que no han sido puestos como *esto* sobre el fondo del mundo» (*EN*, 411).

5.ª En consecuencia, nuestra percepción del cuerpo del

[12] Sartre usa ahora el verbo «existir» como transitivo: el para-sí *existe* —da existencia fáctica— a su contingencia, y ese *existir*, y no solo *ser* su propia contingencia, es la facticidad del cuerpo.

[13] Por ejemplo: «todo el cuerpo de la amada está presente como ausencia en la carta que de ella recibe el amante» *(EN,* 408).

otro difiere radicalmente de nuestra percepción de las cosas. El cuerpo del otro es percibido *dentro* de la situación total en que él es viviente y significante. Un gesto suyo, por ejemplo, es por mí percibido en el tiempo a partir de los términos futuros hacia que él tiende; y así, «yo me hago anunciar el presente del cuerpo por su futuro y, más generalmente todavía, por el futuro del mundo» (*EN*, 412).

No es esto solo. La percepción de una parte cualquiera del cuerpo del otro supone la totalidad de la *carne* o de la *vida* a que ella pertenece. Yo no percibo un brazo que se levanta sobre el soporte de un cuerpo muerto o inmóvil; yo percibo a Juan-que-levanta-la-mano. Es, pues, el todo lo que ahora determina el orden y los movimientos de las partes; «el cuerpo aparece a partir de la situación como totalidad sintética de la *vida* y de la *acción*» (*EN*, 413).

6.ª El cuerpo del otro no se distingue en nada del otro-para-mí. «Ser objeto-para-otro y ser-cuerpo son traducciones rigurosamente equivalentes del ser-para-otro del para-sí» (*EN*, 413). La hipótesis de un psiquismo oculto en el *interior* del cuerpo viviente es tan ociosa como perturbadora. Por tanto, no es necesario recurrir al hábito o al razonamiento por analogía para explicar que *comprendemos* las conductas expresivas.

7.ª El cuerpo del otro es, en fin, libertad trascendida, libertad-objeto. Puesto que la libertad consiste en el poder de modificar las situaciones, el otro se nos muestra como «lo que debe comprenderse a partir de una situación perpetuamente modificada» (*EN*, 417-418). Por eso el cuerpo del otro es siempre lo *pasado*, hasta cuando expresa gestos que anuncian el futuro.

Quedan así definidas las dos principales dimensiones ontológicas del cuerpo: el cuerpo como ser-para-sí y como ser-para-otro. Según la primera, «yo *existo* mi cuerpo»; conforme a la segunda, «mi cuerpo es utilizado y conocido por otro». Pero con esto no queda agotada la ontología del cuerpo humano, porque «yo existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo». Tal es la tercera dimensión ontológica de mi corporalidad. Encontrarme con otro no es, en efecto,

solo una simple objetivación de su ser-para-mí; es también «una revelación en hueco para mí de la existencia de mi cuerpo hacia afuera, como un en-sí para el otro» (*EN*, 419). Mi cuerpo entonces se me escapa, huye de mí, se me hace ajeno; es el fenómeno de la *alienación* del cuerpo que tan bien patentiza el sentimiento de timidez. Quien «siente su rubor» tiene conciencia viva y constante de su cuerpo tal como este es, mas no para él, sino *para el otro*. El sentimiento que de su propio cuerpo tiene el enfermo ante el médico que le explora —contando al médico su dolor, el enfermo existe para sí como conocido por el médico a título de cuerpo—, ese sentimiento alberga en su seno esta tercera y última estructura ontológica de la corporalidad.

III. Sabemos ya que la percepción del cuerpo ajeno y del cuerpo propio no es el fenómeno primario en mi relación con el otro; pero sin la percepción del cuerpo no podría serme patente la facticidad y, por tanto, no me sería posible el estudio de las formas concretas de esa relación. Sin ser la causa ni el instrumento de mis relaciones con el otro, el cuerpo constituye su significación y señala sus límites: «como cuerpo-en-situación aprehendo yo la trascendencia-trascendida del otro, y como cuerpo-en-situación me experimento en mi alienación en provecho del otro» (*EN*, 428). O bien, con mayor precisión ontológica: solo *en presencia del otro* se relaciona el para-sí con el en-sí.

En cuanto anonadamiento *(néantisation)* del en-sí, el para-sí se temporaliza como *huida hacia*. Huyendo del en-sí que él no es, rebasa su propia facticidad —su ser *dado*, su pasado, su cuerpo— hacia el en-sí que él sería si pudiese ser su propio fundamento. Cabría decir que el para-sí huye hacia un porvenir para él siempre imposible y por él siempre perseguido; lo cual muestra en último término que el para-sí *es* a la vez huida y persecución, es el perseguidor-perseguido.

Ante el otro, esa fuga que yo soy para mí queda fijada *desde fuera*, es objetivada, y yo experimento tal objetivación como una alienación que no puedo trascender ni conocer. Pero el mero hecho de experimentar esa objetividad —esto es:

el hecho de que mi alienación confiera a mi huida el en-sí de que huye—, me obliga a tomar una determinada *actitud* frente a ella. Tal es la estructura ontológica del origen de mis relaciones concretas con el otro.

Dos actitudes cardinales me son entonces posibles: mirar al que me mira, para, a mi vez, hacerle mi «objeto» (ontológicamente: trascender la trascendencia del otro); o bien, puesto que la existencia del otro me revela el ser que soy, y puesto que esa existencia se me muestra como libertad, adueñarme de su libertad objetiva sin quitarle el carácter de tal libertad (ontológicamente: englobar su trascendencia sin suprimir su carácter de trascendencia). Mas no se olvide que yo no «busco» esas posibilidades de mi relación con el otro; yo las «soy». «En la raíz misma de mi ser, yo *soy* proyecto de objetivación o de asimilación del otro» (*EN*, 430), y cada una de tales tentativas es a la vez muerte y beneficiaria de la otra. No hay en ello un dilema lógico; hay, más radicalmente, un círculo existencial imposible de romper. Mi relación con el otro no es en rigor dialéctica, sino círculo.

A la primera de las dos posibles actitudes pertenecerían, según Sartre, el amor, el lenguaje y el masoquismo; a la segunda, la indiferencia, el deseo, el odio y el sadismo. Como paradigma del pensamiento sartriano acerca de la relación con el otro, mostraré esquemáticamente cómo en él es concebido el amor.

Como todas las restantes actitudes concretas frente al otro, el amor —afirma Sartre— debe ser contemplado en la perspectiva del conflicto. No cabe para Sartre la duda: mientras yo trato de sojuzgar al otro, el otro trata de sojuzgarme a mí, «el conflicto es el sentido original del ser-para-otro» (*EN*, 431).

Consideremos de nuevo como *mirada* la revelación primera de mi relación conflictual con el otro. En tal caso, ¿cómo experimentaré mi inaprehensible ser-para-otro? Indudablemente, bajo forma de *posesión*. Quien me mira, hace nacer mi cuerpo en su desnudez, lo esculpe ontológicamente, lo produce como *es*. El otro tiene el secreto de lo que soy: me posee. En mi conciencia, por tanto, el otro es para mí a la vez lo que me ha robado mi ser y lo que hace «que haya» un ser que es mi... Mas yo no renuncio a ser el *quién* que soy, y en la medida en que me desvelo a mí mismo como responsable de mi ser, *reivindico* este ser mío, quiero recuperarlo; más exactamente, «*soy* el proyecto de recuperación de mi ser» (*EN*, 431). Y esto, ¿podría acontecer si yo no me asimilase la libertad del otro, y sin que esa libertad conservase su carácter de tal? Indudablemente, no. «Mi proyecto de recuperación de mí mismo es fundamentalmente proyecto de absorción del otro, dejando intacta su naturaleza» (*EN*, 432), escribe Sartre. Ahora bien, este empeño es irrealizable, y de ahí el conflicto. Si mi proyecto se realizara, desaparecería la alteridad del otro; y así, para que yo proyecte la asimilación del otro a mí, debo constantemente negar de mí que yo soy el otro. *Este ideal irrealizable* —afirmar que yo no soy el otro y pretender a la vez que desaparezca la alteridad del otro— *es el ideal del amor*.

El amor es conflicto, porque concebido como relación primitiva, es decir, como unidad y conjunto de los proyectos por los cuales tiendo a realizarlo, me pone en conexión directa con la libertad del otro. En mi coexistencia con él, la libertad del otro es fundamento de mi ser; de ahí mi carencia de seguridad y mi peligro en cuanto descubro al otro; de ahí, por otra parte, que mi proyecto de recuperar mi ser solo pueda realizarse si yo me adueño de la libertad del otro y la reduzco a ser libertad sometida a mi libertad. ¿Por qué, si no, quiere el amante *ser amado* con un amor distinto de la pura entrega física? Si la posesión física no fuese expresión y prenda de una entrega de libertad, en modo alguno podría satisfacer al que de veras ama.

No quiere el verdadero amante disponer de un cuerpo, sino cautivar una conciencia; no aspira a poseer una cosa, sino a poseer una libertad en tanto que libertad; jamás quedaría satisfecho convirtiendo en «cosa» al ser amado, a favor de un filtro amatorio cualquiera. El amante, en suma, reclama un tipo especial de apropiación. Pero ¿puede acaso contentarle la entrega libre, voluntaria y definitiva de la libertad del amado? Oír que le dicen «Te amo porque he jurado amarte», saber que el otro le ama por fidelidad a sí mismo y por temor a contradecirse, ¿será para él meta saciadora? No: «el amante

pide el juramento y se irrita con el juramento; quiere ser amado por una libertad, y exige que esa libertad sea libre» (*EN*, 434). No quiere del otro un determinismo pasional, sino una libertad que *mime* el determinismo pasional y sea arrastrada por su propio juego.

Mas tampoco contentaría al amante el hecho de ser él *causa* de tan radical modificación de la libertad ajena, porque lo que él pretende es ser ocasión única y privilegiada de este peculiar modo de ser libre el otro. Ser causa de lo que en el otro acontece sería colocar al ser amado en el mundo, como un objeto entre los restantes objetos; y el amante, es bien sabido, quiere ser «todo en el mundo» para el amado. He aquí, pues, lo que en rigor exige el amante del amado: «no quiere *actuar* sobre la libertad del Otro, sino existir *a priori* como límite objetivo de esta libertad, es decir, ser dado de golpe con ella y en su surgimiento mismo como el límite que ella debe aceptar para ser libre» (*EN*, 435). Y puesto que el ser del hombre es necesariamente facticidad, querer ser amado será empapar al Otro de la propia facticidad, obligarle a recrearnos perpetuamente como la condición de una libertad que se somete y se compromete.

Si este resultado pudiera ser alcanzado por mí, yo estaría *en seguridad* en la conciencia del otro. Mi inquietud procede, en efecto, de experimentarme yo en mi ser-para-otro como algo que sucesivamente puede ser reo y utensilio, objeto de juicio y objeto de uso. Ante el otro, y aunque yo no lo advierta de un modo explícito, me digo en mis adentros: «¡Dios sabe lo que seré para este, Dios sabe lo que este pensará de mí!»; o sea: «¡Dios sabe lo que este me estará haciendo ser!» Me inquieta que el otro, mirándome, me haga ser algo que me es y tiene que serme ajeno. Pero si el otro me ama, me convierto *eo ipso* en *el irrebasable*, llego a ser fin absoluto, quedo salvado de la «utensilidad» propia de los objetos del mundo y paso a ser criterio de valoración moral. Desde este nuevo punto de vista, «querer ser amado es querer colocarse allende todo el sistema de valores puesto por el otro como condición de toda valoración y como fundamento objetivo de todos los valores» (*EN*, 436). Así, quien de veras quiere

ser amado acaba optando por uno de estos dos tipos de conducta: o bien se identifica con una moral ascética de abnegación, como si aspirase a encarnar la libertad ideal que esta abnegación comporta, o bien exige que el amado, siquiera intencionalmente, sacrifique su adscripción a la moral tradicional en aras del amor que dice sentir. No otra cosa es la pretensión implícita en las preguntas: «¿Robarías por mí?», «¿Matarías por mí?», «¿Traicionarías a tal amigo por mí?», y otras semejantes. Quien eso pide, pretende escapar a la mirada del amado o, más precisamente, ser objeto de una mirada de estructura distinta, capaz de convertirle en ser dispensador y fontanal. El mundo debe ser revelado a partir de él. Siendo realmente amado, «yo soy aquel cuya condición es hacer existir los árboles y el agua, las ciudades, los campos y los demás hombres, para darlos luego al otro, que los dispone en mundo» (*EN*, 437). En cierto sentido, yo soy el mundo y, como en castellano suele decirse, el otro «ve por mis ojos». Estoy así *seguro:* la mirada del otro no me deja ahora transido de finitud, no fija mi ser *en lo que meramente soy;* ya no puedo ser *mirado* como feo, pequeño o cobarde, y mi facticidad queda gloriosamente *salvada.* «Mi facticidad —escribe Sartre— no es entonces un hecho, sino un derecho. Mi existencia es porque ha sido *llamada.* En cuanto yo la asumo, esta existencia se hace pura generosidad. Soy porque me prodigo. Si estas venas amadas existen en mis manos, por bondad existen. Soy bueno teniendo ojos, cabellos y pestañas, y prodigándolos incansablemente, en un desbordamiento de generosidad, en favor de este incansable deseo de que otro libremente se haga ser. Antes de ser amados, nos inquietaba esta protuberancia injustificada e injustificable que era nuestra existencia, nos sentíamos *de más;* ahora, en cambio, sentimos que esa existencia es reasumida y querida hasta en sus menores detalles por una libertad que ella condiciona y que nosotros con nuestra propia libertad queremos. Tal es el fondo de la alegría del amor, cuando ella existe: sentirnos justificados de existir» (*EN*, 438-439).

Pero esto no pasa de ser una ilusión inalcanzable; más aún, es una imposibilidad ontológica. Ese modo de existir consti-

tuye, en efecto, el fin real del mundo, en cuanto su amor es un proyecto de sí mismo. ¿Podrá realizarse tal proyecto? Si alguien intenta realizarlo, ¿dejará de provocar un conflicto invencible? El conflicto surgirá siempre, porque la existencia del amado es, a su vez, el proyecto de ser él lo que para él está siendo el amante; con otras palabras, porque el amado es y no puede dejar de ser *mirada objetivante*. De ahí que el amante haya de cumplir su proyecto amoroso *seduciendo* al amado, convirtiéndose para este en *objeto fascinante;* en definitiva, falseando el amor. Más que un para-sí libre que engloba y posee la libertad del otro, el seductor es un para-sí objetivado que se instala en el terreno de su propia objetualidad, y en cuanto tal objeto —en cuanto objeto fascinante— trata de constituirse como plenitud de ser y de ser reconocido como tal. «Seducir es asumir enteramente y como un riesgo que hay que correr mi objetualidad para otro, es ponerme bajo su mirada y hacerme mirar por él, es afrontar el peligro de *ser-visto* para ganar un nuevo punto de partida y apropiarme del otro en y por mi objetualidad» (*EN*, 439). El seductor pretende ser *a la vez* puro objeto y plenitud absoluta de ser, frente a un seducido que en su presencia debe reconocerse a sí mismo como *nada*. Hacia sí mismo y hacia el mundo, el seductor se *propone* al seducido como «irrebasable». Pero ni esta proposición se basta a sí misma, ni la seducción es el amor. «Como modo fundamental del ser-para-otro, el amor tiene en su ser-para-otro la raíz de su propia destrucción» (*EN*, 445). El amor —el ideal del amor— resulta al fin ser ilusión vana y cimbel engañoso; como el propio Sartre dice, *duperie* [14].

Volvamos, pues, a la afirmación que constituyó nuestro punto de partida, y démosle jerarquía de tesis ontológica: *la esencia de las relaciones entre conciencias es el conflicto.* Frente a Heidegger, para quien el con-ser, el *Mitsein*, es una estructura ontológica de la existencia humana rigurosamente originaria, Sartre sostiene con energía que el modo de ser óntica y ontológicamente primario para la existencia humana no es el *ser-con*, sino el *ser-para*. «El *ser-para*-el-otro —escribe— precede y funda al *ser-con*-el otro» (*EN*, 486). El *nosotros*, por tanto, sería ontológicamente consecutivo al *tú y yo*.

No quiere esto decir que no exista de hecho una experiencia del *nosotros*. Bien como «nosotros-objeto» («Nos miran», «Nos oprimen», etc.), bien como «nosotros-sujeto» («Nosotros le

[14] De ahí —concluye Sartre— la transformación del amante en masoquista: su amor y su fracaso le sugieren un nuevo proyecto de ser: ser para el amado lo que había querido que este fuese para él. Amor, masoquismo y lenguaje —concebido como fenómeno originario del ser-para-otro y como forma básica de la seducción— constituyen, como sabemos, los tres principales modos concretos de una de las dos actitudes cardinales frente al otro. Por economía de espacio, y porque su descripción detallada no añadiría nada esencial a esta panorámica exposición de la teoría sartriana del otro, he debido limitarme a la simple mención de los modos correspondientes a la segunda de tales actitudes: la indiferencia, el deseo, el odio y el sadismo.

Añadiré, sin embargo, que Sartre ha llevado a la escena —como antes ya había hecho Unamuno— su personal idea de la relación interpersonal. Tal es el evidente propósito del drama *Huis-clos*. Un cobarde traidor (Garcin), una lésbica (Inés) y una infanticida (Estelle) —pero no sería otra la conclusión, dice Sartre, si se tratase de un mariscal de Francia, una carmelita y una honrada madre de familia— han sido condenados a existir indefinidamente y mirándose siempre. He aquí el fragmento decisivo de la obra: «GARCIN.—He muerto demasiado pronto. No se me ha dejado tiempo bastante para cumplir *mis* propios actos. INÉS.—Se muere siempre demasiado pronto o demasiado tarde. Y no obstante, la vida está ahí, acabada; ha sido echado el dado, y hay que hacer la suma. Tú no eres otra cosa que tu vida. GARCIN.—¡Víbora! Tienes respuesta para todo. INÉS.—Vamos, vamos, no pierdas valor. Debe serte fácil persuadirme. Busca argumentos, haz un esfuerzo. *(Garcin alza los hombros.)* Ya te había dicho que eras vulnerable. ¡Ah, cómo vas a pagar ahora! Eres un cobarde, Garcin, eres un cobarde porque yo lo quiero. Y, sin embargo, mira si soy débil. Soy solo un soplo, solo esta mirada que te mira, este pensamiento incoloro que te piensa. *(Garcin avanza hacia ella con las manos abiertas.)* Ah, cómo se abren esas grandes manos de hombre. Pero ¿qué esperas? No se atrapa el pensamiento con la mano. Vamos, no tienes opción: hay que convencerme... [...] GARCIN.—Entonces, esto es el infierno. Nunca lo habría creído... Ya recordáis: el azufre, la hoguera, las parrillas. ¡Qué broma! No hacen falta parrillas: el infierno es los Otros.» *L'enfer c'est les Autres*. Esto es: aquello que de hecho y para siempre nos impide ser el *unum* y el *totum* que desde nuestro fondo queremos ser. Pero ¿es real y verdaderamente absurda toda posibilidad de existencia en que «los Otros» no sean «el infierno»?

miramos», «Nosotros trabajamos», etc.), ese pronombre tiene realidad en nuestra existencia, aunque sea muy distinto el plano ontológico en cada uno de los dos casos. El nosotros-objeto es la revelación de una dimensión real de la existencia, y corresponde al enriquecimiento de la experiencia original del para-otro cuando ante el otro y yo surge un «tercero». El nosotros-sujeto, por el contrario, no pasaría de ser una experiencia psicológica realizada por un determinado modo histórico del hombre, el hombre sumergido en un universo técnicamente trabajado y en una sociedad de cierta estructura económica; no es la revelación de una estructura real de la existencia humana, sino tan solo una vivencia puramente subjetiva (*EN*, 502). La esencia de la relación con el otro es el conflicto. No es posible otra cosa.

IV. Nadie podrá negar sutileza, radicalidad, coherencia y amplia envergadura a la genial teoría sartriana del otro. Pero esta indudable genialidad suya y esas egregias cualidades que la manifiestan, ¿podrán conferir plena y última verdad al pensamiento de Sartre? Desanudando tan hábilmente el nudo gordiano de la relación con el otro, ¿ha llegado el filósofo a mostrarnos *todos* los hilos que integran esa relación? Más aún: los hilos que él nos muestra, ¿son en rigor los fundamentales y por tanto los que constituyen *todos* los posibles modos de la coexistencia humana?

Cuatro son, a mi juicio, las vías principales para una crítica responsable de la concepción sartriana: una desvelación cuidadosa de la metafísica larvada en el punto de partida de su pensamiento [15]; un examen atento de su modo de entender y practicar el método fenomenológico; una consideración detenida de las concretas situaciones de la existencia humana de que esa concepción parte y sobre que la ulterior construcción de Sartre se basa; un exigente análisis del modo como Sartre aplica sus métodos descriptivos y hermenéuticos al estudio de las situaciones existenciales por él elegidas.

[15] Véase, a tal respecto, el breve apunte contenido en mi libro *La espera y la esperanza*.

La selección de tales situaciones, ¿no delata acaso una secreta «parcialidad»? En el proceder de Sartre hay una íntima y curiosa tendencia a considerar ante todo —y por tanto definitoriamente— situaciones elegidas entre las que solemos llamar degradantes o envilecedoras: el paseante que por azar y contra su deseo topa con otro paseante rival, el soldado perseguido, el espía por celos, la vergüenza, el miedo, el falso orgullo. Y si en el pensamiento de Heidegger opera tácitamente la noción de *equipo*, si la coexistencia heideggeriana es una suerte de solidaridad ontológica para la explotación del mundo, Sartre, por su parte, hace de la *competición* interindividual su tácito punto de partida. Si el paseante de Sartre viese aparecer entre los árboles del jardín, no un rival inesperado e inoportuno, sino un verdadero amigo —no, por tanto, un «competidor» imprevisto, sino un esperado «cooperador»— ¿sería nuestra visión ontológica de la coexistencia la que el análisis sartriano nos ofrece? La posibilidad inmediata de que la relación *yo-tú* sea la expresión de un auténtico *nosotros* y la mediata posibilidad de un *nosotros-sujeto* real y verdadero, ¿son no más que ilusión ingenua y engaño a los ojos?

Sartre, por otro lado, ejercita su poderoso análisis fenomenológico y ontológico solo atenido a un modo óntico muy particular de la relación interhumana: la mirada. Ahora bien: la experiencia de la realidad que nos otorga cada uno de los restantes sentidos —el oído y el tacto, ante todos ellos—, ¿es por ventura reducible a la que la vista nos concede? Con su tangencial y fugaz consideración del lenguaje —el cual, en cuanto oído, y contra lo que Sartre afirma, *no puede ser* entendido como una especie de gesto expresivo—, el autor de *L'être et le néant* procede mentalmente como si físicamente fuese sordo; y el sordo, todos lo saben, cae con harta frecuencia en ser desconfiado y receloso. El ciego vive ajeno al mundo de la *forma*, pero abierto al mundo del *sentido;* la percepción de la voz del otro pone al ciego en inmediato contacto con el «sentido» de la vida personal ajena, y de ahí los rasgos dominantes en su psicología. El sordo, en cambio, se ve forzado a la ingrata y siempre incierta tarea de inferir el *sentido* de la realidad humana partiendo de la percepción visual de sus

formas y solo contando con ella; lo cual desde el primer momento le instala en el recelo y le mueve a una interpretación de esa realidad mucho más próxima a la competición oteante que a la cooperación confiada. Con otras palabras; pese a su declarada y vehemente posición antiburguesa ante la sociedad y ante la historia, Sartre entiende la relación con el otro desde un punto de vista esencialmente *burgués*. La secreta solidaridad ontológica que a la acción comunitaria y al amor sirve de supuesto —la peculiar y no convencional realidad que en su más íntima raíz posee el *nosotros-sujeto*— es tenazmente desconocida o desfigurada en las páginas de *L'être et le néant*[16]. ¿A qué resultado llegaríamos considerando *también* la voz, y no solo la mirada, en nuestro análisis de la relación con el otro? «*Non mi bisogna e non mi basta*», rezó la divisa de Cristina de Suecia frente a la corona que sobre su cabeza pesaba. No puede, no debe ser esta nuestra actitud frente a la teoría sartriana del otro. Ante ella, diremos: «La necesito, pero no me basta». Acaso me sea dada la fortuna de mostrar la fuerte razón empírica y ontológica de esta última fórmula.

APÉNDICE SOBRE LA «CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE»

Las páginas de *L'être et le néant* contienen el germen de una teoría de la sociedad y de la historia. El análisis de las dos formas cardinales del *nosotros* —el «nosotros-objeto» y el «nosotros-sujeto»— pone a Sartre ante el fenómeno de los «grupos humanos» y le mueve a buscar un punto de partida para la interpretación «existencialista» de su génesis y su dinámica. Ese germen va a ser muy amplia y minuciosamente elaborado en *Critique de la raison dialectique*, libro del cual ha aparecido hace poco el primer volumen (París, 1960). Dos parecen ser los fines principales de esta imponente obra. Hacia afuera, trata de situar al existencialismo *frente* al marxismo y *dentro* de él. «Considero al marxismo como la irrebasable filosofía de nuestro tiempo —escribe Sartre en su *Préface*— y tengo a la ideología de la existencia y a su método *comprensivo* por un enclave en el marxismo, que la engendra y la rechaza a la vez.» (Me pregunto yo: si el marxismo es el *hijo* histórico y social de la burguesía, ¿será ese «enclave» un *nieto* histórico e intelectual del individualismo burgués, un desesperado grito de libertad en el seno envolvente de la «línea general»?). Pero también hacia adentro del propio existencialismo tiene un claro propósito la *Critique de la raison dialectique*, porque con ella intenta explícitamente Sartre construir una «antropología estructural e histórica», y por tanto la sociología y la historiología que su propio pensamiento ya contenía *in nuce*. Si los proyectos individuales de los existentes humanos son, en definitiva, conatos por rebasar lo que es hacia lo que todavía no es, ¿será posible concebir la Historia de la humanidad en su conjunto *como si* ella fuese un proyecto de la existencia colectiva, es decir, *como si* el acontecer histórico tuviese en sí mismo sentido unitario? ¿Es posible construir una *crítica de la razón dialéctica* capaz de dar plena cuenta intelectual de la total aventura humana? He aquí los términos principales de la respuesta de Sartre:

1.º El contenido real de los proyectos del hombre consiste genéricamente en humanizar con el trabajo el mundo físico; pero, cumpliendo esta tarea, el hombre se objetiva y viene a ser, como dice Sartre, «el producto de su producto». La tesis marxista, según la cual «el modo de producción de la vida material determina el desarrollo de la vida social, política e intelectual», tendría ahí su verdadero fundamento filosófico.

2.º La condición económico-social que hasta ahora ha dominado en el planeta ha sido *la escasez*. Sin mengua de su carácter contingente —es posible, en efecto, concebir un mundo sin ella—, la escasez, el hecho de no haber bastante para todos, ha determinado en muy amplia medida el curso de la

[16] Esta atribución de un carácter «burgués» a la concepción sartriana de la relación interpersonal —carácter no enteramente borrado por los conceptos de «serie» y de «grupo», ulteriores a *L'être et le néant*— solo en muy escasa medida coincide con la crítica de Sartre por Lukács en *Existentialisme et Marxisme*.

historia humana. En una sociedad escasa de recursos, el hombre es virtualmente para el otro «el que está de más»; y así la historia no es solo una constante lucha de los hombres para dominar con su trabajo la naturaleza, es también la sucesión de las luchas individuales y colectivas de los hombres entre sí, y en primer término de la lucha de clases. La escasez ha hecho real el *homo homini lupus*, ha convertido al hombre en «contra-hombre».

3.º Esta relación de antagonismo y lucha no excluye la relación de reciprocidad entre hombre y hombre; en la paz como en la guerra, ser hombre es ser-para-otro, y el antagonismo no es sino reciprocidad negativa. Pero las relaciones interhumanas de reciprocidad dejan subsistir, separados uno de otro, los diversísimos proyectos individuales de los hombres que entre sí las entablan; en cierta medida son *antidialécticas*. Solo la materialidad objetiva y contingente de las cosas a que se aplica el esfuerzo de cierto número de hombres —por ejemplo: la transportante materialidad del ómnibus para quienes forman cola en espera de tomarlo— parece en muchas ocasiones dar unidad a la actividad humana. En tal caso, ¿será imposible concebir la Historia en términos de *razón dialéctica?*

4.º Si la reunión de los hombres poseyese siempre el carácter «serial» que tiene la cola de los aspirantes al uso del autobús, la respuesta a esa interrogación habría de ser afirmativa. Pero las sociedades humanas y los intereses que en ellas operan no pueden ser indefinidamente esos «campos práctico-inertes» que dan lugar a las *series*. En estas, la inercia característica de las cosas parece comunicarse a las relaciones humanas. La libertad del individuo se limita a la decisión de tomar o no tomar parte en la serie; si entra en esta, la «serialidad» se adueña de él, lo cosifica. Algo puede, no obstante, humanizar la serie e inyectar en ella un proyecto colectivo: su conversión en *grupo*. El grupo nace de la serie cuando los individuos que la integran deciden convertir en «posibilidad», mediante un proyecto común, lo que era «imposibilidad» para cada uno de ellos. Entre quienes así toman conciencia de «la imposibilidad de la imposibilidad» se establece una unidad que ya no radica en las condiciones materiales de la exis-

tencia que todos soportan, sino en su común proyecto de acción. Surgen así el «juramento», como vínculo de la solidaridad entre los individuos del grupo, y la «organización», como garantía de unidad y eficacia; nacen, por tanto, el mando y la subordinación.

5.º Aparece entonces la aporía del grupo. La organización de un grupo ¿es acaso posible sin su conversión en serie? La actuación de su fracción soberana, *conditio sine qua non* de la unidad de acción del grupo, ¿es hacedera sin la «serialización» de los hombres a quienes ella ordena? Tal parece haber sido el destino histórico de las clases sociales —típicas «series» de individuos, en la versión sartriana del pensamiento marxista—, cuando de ellas han emergido los «grupos» políticos que las han dinamizado históricamente; tal es la imagen de la realidad humana sobre que Sartre se propone construir su personal idea de la Historia en el futuro segundo volumen de la *Critique de la raison dialectique*. Las nociones de «alteridad» y «alienación» —y en su seno, tácitamente, la idea del «Otro» y del «Nosotros» propuesta en *L'être et le néant*— son básicas en este nuevo empeño filosófico de Sartre, tan fielmente expresivo de las virtudes y los vicios de la enorme y delicada inteligencia de su autor.

Capítulo IV

Maurice Merleau-Ponty

Como Heidegger y como Sartre, Merleau-Ponty parte de Husserl. La fenomenología es para él la clave del pensamiento actual: si el filósofo aspira seriamente a ser filósofo de este tiempo, tendrá que comenzar su tarea personal siendo fenomenólogo. Entre los pensadores capaces hoy de originalidad, ninguno tan fiel y reflexivamente husserliano como el autor de *Phénoménologie de la perception;* y esta deliberada fidelidad al pensamiento de Husserl es justamente lo que en principio distingue de las concepciones heideggeriana y sartriana la visión teorética del otro propuesta por Merleau-Ponty.

¿Quiere esto decir, sin embargo, que el capítulo «El otro y el mundo humano» de *Phénoménologie de la perception* sea no más que una glosa o un desarrollo de la quinta «meditación cartesiana» de Husserl? De ningún modo. Meta primera y última del pensamiento filosófico de Merleau-Ponty es la construcción de una fenomenología de la «conciencia comprometida». Puesto que ser-en-el-mundo es un constitutivo radical de la existencia humana, solo teniendo en cuenta mi inexorable inserción en el mundo podré yo describir y comprender *mi* conciencia y *la* conciencia. Por tanto, me veo *a limine* obligado a tener muy en cuenta lo que acerca de mi viviente conexión con la realidad intramundana puede decirme el saber de quienes directa y temáticamente la investigan: biólogos psicólogos, médicos y descriptores literarios del humano vivir. Mas ¿para qué tal saber? ¿Acaso para aceptar la idea del

hombre y del comportamiento humano subyacente a la investigación objetiva y objetivante de los hombres de ciencia? ¿Para hacer de la filosofía, como quiso Wundt, una síntesis unitiva, una suerte de destilado intelectual de todas las ciencias positivas? Nada más lejos del proceder intelectual de este pensador. Ya en su primer libro filosófico —*La structure du comportement*, 1942—, mostró diáfanamente Merleau-Ponty que los resultados de la exploración científica de la vida humana son inconciliables con los supuestos ontológicos sobre que de ordinario se basa —por modo tácito e inconsciente, tantas veces— la mente de los hombres que la realizan. El problema del filósofo del comportamiento humano no consiste, pues, en sondear filosóficamente las «verdades» y los «hechos» de la ciencia positiva, sino en utilizar unas y otros como «experiencia natural e ingenua» de la realidad, al servicio de la investigación fenomenológica de las esencias.

Solo referidas a la realidad mundana en que nos hallamos insertos o «comprometidos» podrán ser intelectualmente aprehendidas las esencias —esencia de la percepción, esencia de la conciencia, etc.—, según lo que ellas realmente son para nosotros. De ahí que los resultados de la ciencia positiva, sumidad intelectual de nuestra instalación natural e ingenua ante las cosas, sean rigurosamente ineludibles para el filósofo. De ahí, por otra parte, que el atenimiento de Merleau-Ponty a esa husserliana *natürliche und naive Einstellung* sea mucho más constante y atento que el del propio Husserl.

Y, por supuesto, que el de Heidegger y Sartre. Heidegger parece empeñarse en desconocer la existencia de una ciencia positiva del hombre. Es verdad que él hace y quiere hacer ontología, no antropología, y que así viene proclamándolo una y otra vez desde las primeras páginas de *Sein und Zeit*. «El *Dasein* en el hombre no es nada humano», ha escrito bien recientemente (*Zur Seinsfrage*, 1956). Ahora bien: la ontología el *Dasein* —del ente que de algún modo puede atenerse al ser— ¿debe acaso ser tan sistemáticamente ciega para lo que ese *Dasein* «es» cuando desde fuera se contempla y describe su existencia y su comportamiento? Con toda su impresionante riqueza descriptiva y conceptual, la *Daseinsanalytik* heideggeriana acaba por no decirnos lo que en verdad sea la condición corpórea del *Dasein* a que esa «analítica» se refiere. Sartre, en cambio, nos habla mucho del cuerpo humano y recurre alguna vez a los datos que acerca de la realidad del hombre proporcionan las ciencias experimentales. Pero por lo general lo hace para ilustrar —por la vía de la confirmación o por la vía de la polémica— las conclusiones teoréticas a que ya le había llevado su propio pensamiento, Diríase que, para Sartre, los saberes de la ciencia positiva son *mero pretexto*.

Los resultados de investigar científicamente la realidad del hombre, ¿pueden ser solo materia de confirmación u objeto de polémica para el filósofo de la existencia humana? En ocasiones, ¿no podrán traerle alguna iluminación insospechada? A título de rápido ejemplo, consideremos el problema filosófico del cuerpo humano. Expresando en su lenguaje propio asertos anteriores de Husserl —y de Ortega—, Sartre nos dice que es preciso distinguir cuidadosamente entre «mi cuerpo para-mí» y «el cuerpo de los otros»; entre el «cuerpo fenoménico» y el «cuerpo objetivo», dirá luego —más husserlianamente— Merleau-Ponty. Lo que la ciencia positiva de anatomistas, fisiólogos y patólogos enseña acerca de la corporalidad del hombre no se referiría sino al «cuerpo de los otros»; al fenomenólogo de la vida humana ese dilatado saber solo le serviría para dar nombre espacial y objetivo a ciertos resultados de su análisis. Tal parece ser la opinión de Sartre. Pero esta actitud mental ¿es, sin más, admisible? ¿No cabe acaso proponerse el tema de cómo el cuerpo humano, considerado científicamente como «cuerpo de los otros», puede a la vez mostrárseme fenoménicamente como «mi cuerpo» o «cuerpo para mí»? ¿Es que la ciencia de los anatomistas, los fisiólogos y los patólogos ha sido ciega y muda para los problemas que plantea el sentimiento del cuerpo propio? La fisiopatología y la patología de la propioceptividad y de la cenestesia, los datos que concede la investigación del llamado «esquema corporal», ¿pueden ser desconocidos por quien con cierta precisión intelectual quiera describir su «cuerpo fenoménico»? A diferencia de Heidegger y de Sartre, Merleau-Ponty ha sa-

bido responder a estas interrogaciones con un resuelto «No», y ha ganado así un puesto muy singular y relevante entre los herederos de la obra de Husserl.

Veamos, pues, cómo este filósofo, hoy profesor del *Collége de France*, da cuenta teorética de la realidad y del conocimiento del otro.

I. Uno de los más graves errores del pensamiento antropológico anterior a nuestro siglo habría sido, según Merleau-Ponty, la escisión tajante y excluyente entre la naturaleza y la persona. La naturaleza penetra hasta lo más profundo de nuestra vida íntima; la persona se realiza en la naturaleza y la convierte en «mundo cultural». Bajo forma de recuerdo o de proyecto, el tiempo de mi vida personal se halla necesariamente implicado en el tiempo cósmico; mis actos espontáneos, por otra parte, expresan u objetivan mi actividad íntima en el fragmento del cosmos que me rodea; y esto que a mí me acaece viene sucediendo desde que hay hombres sobre la tierra. Supongamos, pues, que me pongo en contacto con un objeto cultural cualquiera, una silla o el resto arqueológico de una civilización remota. La simple percepción de ese objeto, ¿dejará de remitirme tácitamente a su autor, y por tanto al otro? La simple apertura de la conciencia individual al mundo objetivo —esto es: a aquello respecto de lo cual ella es «conciencia *de*»—, le propone inmediatamente el tema del otro.

Esa primera referencia es anónima y fungible; su forma verbal es el *se*. La cuchara es el objeto con que *se* come, la pipa es el objeto con que *se* fuma, y así los demás. Pero observemos más despacio mi relación con la cuchara. Esta, en su origen, fue inventada y construida como «objeto con que se come» por alguien que actuaba en primera persona, por un Yo bien determinado y singular; cuando yo la utilizo, sirve para que coma «yo», persona tan bien determinada y singular como el ausente constructor de la cuchara. Dos acciones inseparables de un «Yo» son primariamente aprehendidas bajo forma de «se». ¿Cómo es esto posible? Se dirá tal vez que el pronombre indefinido es una fórmula que designa una multiplicidad de Yos o un Yo en general. Pero ¿qué es eso de «un Yo en general»?

Y, por otra parte, ¿cómo es posible usar la palabra Yo en plural, cómo puedo hablar con fundamento de un yo que no sea el mío? ¿Cómo puedo llegar a una verdadera experiencia del yo ajeno?

El término clave de la respuesta a todas estas interrogaciones es, sin sombra de duda, *el cuerpo del otro*. Todo objeto cultural es obra de un cuerpo humano; sin el cuerpo de los otros, mi conciencia no podría dejar de sentirse radicalmente sola. Mas para que un cuerpo exterior a mí me remita real y efectivamente al otro —para que en verdad me conceda experiencia de un yo que no sea el mío—, es preciso, en principio, que ese cuerpo no sea para mí «cuerpo objetivo», sino «realidad portadora de un comportamiento». Para el pensamiento objetivo, la existencia del otro es a la vez un problema y un escándalo. Si el cuerpo del otro es el conjunto de órganos y células de que me habla el biólogo, mi experiencia de él no podría ser otra cosa que la confrontación entre una conciencia desnuda (la mía) y el sistema de las correlaciones objetivas —estructuras anatómicas, leyes fisiológicas— que la conciencia percibe y piensa. En tal caso, el verdadero sujeto —mi «Yo», concebido como «el Yo»— no tiene doble y, como dice Merleau-Ponty, una conciencia oculta en el pedazo de carne rojiza que yo percibo es la más absurda de las cualidades ocultas. Hay dos modos de ser, y solo dos: el ser en sí de los objetos exteriores y el ser para sí de la conciencia. Ahora bien: visto su cuerpo como objeto, «el otro estaría ante mí como un en sí y existiría, sin embargo, para sí; para ser percibido, me exigiría una operación contradictoria, puesto que yo debería a la vez distinguirlo de mí mismo, situarlo en consecuencia en el mundo de los objetos, y pensarlo como conciencia, esto es, como ese modo de ser sin exterior y sin partes al cual solo tengo acceso porque soy yo mismo y porque quien piensa y lo pensado se confunden. En el pensamiento objetivo, en suma, no hay lugar para el otro y para una pluralidad de las conciencias» [1].

Pero no solo el pensamiento objetivo puede dar cuenta de la

[1] *Fenomenología de la percepción* (México, 1957), 384-485. En lo sucesivo, *FP*.

realidad exterior. Para mí —quiero decir: en cuanto *vividos* por mí—, mi cuerpo y el mundo no son objetos mutuamente coordinados por las relaciones funcionales que la física establece. La vinculación recíproca entre mi cuerpo y los objetos —por ejemplo, que un objeto se halle próximo a mí y que yo, a mi vez, me halle próximo al objeto— no es para mí el término de una implicación lógica, sino la figura de una implicación dinámica, real y viviente, porque mi cuerpo es movimiento hacia el mundo y porque el mundo es punto de apoyo de mi cuerpo. El pensamiento objetivo hace del mundo un sistema de relaciones físico-matemáticas cerrado en sí y concordante consigo mismo. Pero no es esa mi experiencia inmediata: según esta, yo, a través de mi cuerpo, que también pertenece al mundo, *tengo* el mundo como un individuo inacabado. Entre el presunto «sujeto puro» y el presunto «objeto puro» del artificioso pensamiento objetivo aparece una tercera forma de ser —la corporalidad— que, quitando «pureza» y transparencia a aquel sujeto, le da existencia y realidad verdaderas. Pues bien: en cuanto me decido a ver las cosas tal y como ellas son para mí, en cuanto dejo de entender la percepción del mundo como constitución mental del objeto verdadero y la concibo como mi inherencia real en las cosas a través de mi cuerpo, la percepción del otro y la existencia de una pluralidad de conciencias dejan de ofrecerme dificultades teoréticas. Si mi conciencia tiene un cuerpo y si solo a través de su cuerpo existe ella y existen para ella las cosas, ¿por qué los otros cuerpos no *han de tener* conciencia?

Claro está que, pensando así, la idea de cuerpo y la idea de conciencia sufren una profunda modificación. El cuerpo del otro no es ahora una estructura de moléculas, células y órganos, sino la fuente de *los comportamientos que mediante «formas simbólicas» en él se esbozan* [2]. La consideración del cuerpo del otro como un edificio químico de moléculas, células y órganos es el resultado de un empobrecimiento del cuerpo-para-nosotros, en cuanto fenómeno primordial; y así, el pensamiento objetivo puede conseguir una visión parcial del cuerpo fenoménico, mas nunca aspirar a su completo análisis. Y la conciencia, a su vez, no es ya el presunto espejo iluminado y luminoso en que se constituyen los objetos, sino el *sujeto de los comportamientos en el mundo* [3], y solo así puede aparecer en el vértice de un cuerpo fenoménico y adquirir real «situación» en el espacio y en el tiempo. La visión, por ejemplo, no es para el fenomenólogo «pensamiento de estar viendo», como para Descartes era, sino mirada que domina un mundo visible. Cuando yo considero reflexivamente mi percepción visiva y pienso acerca de ella, la reefectúo, y entonces la desdoblo en un «yo mental» —el yo que percibe— y unos órganos sensoriales sobre que ese yo *actúa* [4]. Algo análogo acaece en mi percepción del otro. Percibido este de un modo irreflexivo, de él tengo la vivencia de una conciencia cuya actualidad se me escapa; y cruzando mi mirada con la suya —esto es: contemplando al otro reflexivamente— reefectúo la existencia ajena sin necesidad del «razonamiento por analogía» de que la psicología objetiva ha solido hablar. Si tomo la manita de un niño de quince meses y finjo morderla, también el niño abre la boca. El comportamiento llamado «mordedura» tiene en tal caso una significación rigurosamente intersubjetiva. El infante percibe sus intenciones en su cuerpo, mi cuerpo en el suyo y, en definitiva, mis intenciones en su cuerpo. Y esto que con tanta nitidez es observable en la infancia, ¿podrá desaparecer por entero en las edades ulteriores? Entre mi conciencia y mi cuerpo, tal como yo lo vivo, y entre este cuerpo fenoménico y el cuerpo ajeno, tal como yo desde fuera le veo, existe una relación interna que hace aparecer al otro como acabamiento del sistema.

La vivencia del propio cuerpo es, como sabemos, la verda-

[2] Así lo ha demostrado Merleau-Ponty en los dos primeros capítulos de *La structure du comportement* (2.ª ed., París, 1959). La distinción entre las «formas sincríticas», las «formas amovibles» y las «formas simbólicas» del comportamiento —a la cabeza de estas últimas, el lenguaje— puede leerse en las páginas 113-138 de la edición citada.

[3] Mi yo es «lo ejecutivo», había dicho Ortega treinta años antes.

[4] Merleau-Ponty habla de «un pensamiento más viejo que yo» —el propio del yo mental— y de unos órganos de percepción que no serían sino la huella de aquel.

dera clave del proceso. La evidencia del otro es posible porque mi cuerpo no me deja contemplar el mundo como «pura» objetividad y me impide a la vez ser transparente a mí mismo. Si el cuerpo del otro fuese para mí puro objeto visible, nunca él me sería un Ego en el mismo sentido en que yo lo soy para mí; pero si en mi cuerpo y en el suyo no veo «objetos», sino «comportamientos», la percepción del otro como tal otro se impondrá súbitamente a mi conciencia. Análogamente: si yo fuese para mí un «mi-mismo» aprehendido con evidencia apodíctica, nunca en el otro llegaría a ver un ser personal; pero necesitando de la reflexión y del esfuerzo para descubrir en el seno de mi yo percipiente el centro de iniciativa y de juicio que hace de mí un sujeto, ese yo percipiente pierde *eo ipso* el privilegio de ser único, puede quedar el mundo indiviso entre mi percepción y la percepción de «otro», y me es posible advertir el comportamiento personal del cuerpo percibido. A través de un mundo compartido, al cual de algún modo pertenecen mi cuerpo y el ajeno, el cuerpo del otro y el mío forman un solo todo, son como el anverso y el reverso de un fenómeno único; y así, cuando una lesión neurológica altera en un sujeto su esquema corporal, esa alteración es inconscientemente proyectada por él sobre el cuerpo de los otros [5]. No será necesario indicar que el lenguaje, «forma simbólica» por excelencia, es el objeto cultural en que de modo más frecuente, patente y eficaz se verifican la compartición del mundo percibido y la comunicación con el otro. Dos personas que hablan constituyen en cierta medida un ser dual: lo hablado es de las dos, como un bien *pro indiviso*, y solo más tarde, cuando cada una recuerde el diálogo en su soledad, les será posible hacer de este una experiencia individual y privada.

El otro me es otro porque mi conciencia es mía y porque su cuerpo es lugar de emergencia de comportamientos ajenos a los del mío. De esto no me es posible dudar. Mas, por otra parte, un mundo compartido me permite comunicarme con

[5] De ahí que sea posible descubrir el trastorno del esquema corporal pidiendo al enfermo que señale sobre el cuerpo del médico el punto de su cuerpo que se toca.

quien, no siendo yo, es tan capaz de comunicación como yo mismo. Esta comunicación intersubjetiva, vencedora de la otredad, ¿no tendrá como remoto supuesto psicológico —y ontológico— el modo infantil de la comunicación con el mundo? El niño, es bien sabido, vive en un mundo íntegramente accesible a todos aquellos con quienes él convive —en principio, a *todos*—, y no tiene conciencia de que él y los demás formen una red de subjetividades privadas. Para él, el pensamiento no se distingue de las palabras, y estas son de todos. Los otros son a sus ojos miradas que inspeccionan las cosas, y las miradas poseen una realidad casi material. «¿Por qué las miradas no se quiebran al cruzarse?», preguntaba uno de los niños estudiados por Piaget. Solo hacia los doce años comienza el niño a vivir el *cogito* y a contemplar subjetiva y objetivamente el mundo, según este psicólogo. Pero, como dice Merleau-Ponty, «es preciso que los niños tengan razón de alguna manera frente a los adultos y frente a Piaget, y que los pensamientos bárbaros de la primera edad permanezcan como una adquisición indispensable bajo los de la edad adulta, si para el adulto ha de haber un mundo único e intersubjetivo» (*FP*, 390). Si el hombre no tuviera, por debajo de sus propios juicios, la certidumbre primordial de tocar el ser mismo, si yo, antes de cualquier *toma de posesión* voluntaria, no me encontrara ya *situado* en un mundo intersubjetivo, si la ciencia no se apoyara en esta doxa o creencia originaria (la *Urdoxa* o *Urglaube* de Husserl), yo nunca podría superar mi subjetividad. Con el *cogito* comienza la lucha de las conciencias; mas para que la lucha pueda comenzar, para que cada conciencia pueda sospechar la realidad de la conciencia que niega, es menester que todas tengan un terreno común y que, sin saberlo, rememoren su coexistencia pacífica en el lejano mundo infantil.

II. Una pregunta es ahora ineludible. Con todo esto ¿tenemos en realidad al otro? Más que otro hombre —un «yo» que a la vez sea «otro que yo»— ¿no tendremos, en rigor, tan solo otro ser vivo? Concebida así la comunicación, lo que en realidad hago es nivelar el Yo y el Tú, reducirme a mí y re-

ducir al otro al anonimato de un mundo común. Mientras no pase de advertir que yo, en cuanto sujeto percipiente, no soy mi verdadero «sujeto» —porque siempre puedo hacerme «objeto» de mi propia reflexión—, nunca pasaré de ver al otro como un sujeto copercipiente desprovisto de «subjetividad» verdadera. Pablo sufre ante mí, y yo veo y oigo el comportamiento doloroso de su cuerpo. En tal trance, ¿descubro en verdad *su* dolor? ¿No será más bien *el* dolor lo que yo he descubierto, lo que entre nosotros se comunica? Para Pablo, su dolor es una realidad vivida y presente; para mí, el dolor de Pablo es una realidad apresentada y compresente, en el sentido husserliano de estas palabras. Pablo sufre por haber perdido a su madre; yo, que no conocía a su madre, sufro solo porque sufre él. Nuestras situaciones personales no son superponibles; y si él y yo nos comunicamos, lo hacemos mediante algo que solo puede sernos común a costa de no ser entera y verdaderamente suyo ni mío: *el* dolor como vivencia genérica y mostrenca. No hay duda: las dificultades que ofrece la percepción del otro como otro no surgen todas del pensamiento objetivo y no desaparecen por completo con la visión del cuerpo del otro como fuente y sustrato de comportamientos. Dicho de otro modo: el pensamiento objetivo y la unicidad del *cogito* —que el *cogito* sea mío y solo mío, que yo vea la existencia del otro como problema cuando intento *pensar* en él— no son ficciones, sino fenómenos reales cuyo fundamento es preciso buscar.

Cuando de veras siento en mi intimidad la vivencia de *lo mío*, ¿qué hago, sino proclamar la realidad de un insuperable *solipsismo vivido?* No se trata ahora de afirmar, con la filosofía idealista, que sea el Yo —y por tanto mi yo— la instancia constituyente del mundo natural; sé muy bien que en cualquier actividad de mi conciencia hay siempre «lo otro»; pero esto no excluye que sea yo aquel por quien mis actos son vividos. De nada vale decir que la existencia del otro es un hecho empírico; aunque lo sea, nunca dejará de ser un hecho *para mí*, y si no fuese vivido por mí, no tendría valor de hecho. La consideración de la realidad exterior a mí no logra destruir el solipsismo. ¿Lograré superarlo desde dentro, trascendiendo

la cuestionable subjetividad de mi yo percipiente? La reflexión me hace descubrir, allende el yo que percibe, un Ego o sujeto universal, ante el cual el otro y yo mismo, en cuanto ser empírico, somos iguales, sin ningún privilegio a mi favor. Pero esta conciencia o subjetividad que así he descubierto, y ante la cual todo es objeto, no puedo decir que sea yo: mi yo se exhibe ante ella como cualquier otra cosa, y tanto mi yo como el del otro pueden ser por ella constituidos. Esa subjetividad constituyente no es «yo mismo». ¿Será acaso Dios? En Dios puedo tener conciencia del otro como de mí mismo y amar al otro como a mí mismo. Yo, sujeto finito e ignorante, ¿habré descubierto en mí al sujeto infinito y omnisciente que llamamos Dios? De ningún modo, dice Merleau-Ponty. Esa subjetividad transempírica y universal no es Dios; y si lo fuese, si yo por reflexión *me reconociese* como Dios, entonces negaría en hipótesis la comunicación entre mi yo y los otros yos que quiero afirmar en tesis. «Podría amar al otro como a mí mismo en Dios, pero entonces sería menester que mi amor de Dios no viniera de mí, y que fuera en verdad, como decía Spinoza, el amor con que Dios se ama a sí mismo a través de mí. De tal suerte, que, en fin de cuentas, no habría en ninguna parte amor del otro, ni el otro, sino un amor de sí mismo que se vincularía a sí mismo más allá de nuestras vidas, que no nos afectaría en nada y al cual no podríamos llegar» (*FP*, 394). Concebido como realidad fundamental y unitiva, el Ego universal que la reflexión infiere sería radicalmente imposible.

He aquí, pues, mi situación. Por un lado, la existencia del otro como tal otro tiene para mí, incuestionablemente, un sentido real; más aún, se me impone de hecho. Por otra parte, mi pensamiento acerca del mundo y de mí me reduce al solipsismo. Un «solipsismo de muchos»: tal contrasentido parece ser la fórmula de la situación en que estoy. Pero ¿es acaso posible entender mi existencia de modo que la soledad y la comunicación no sean los términos de una alternativa, sino dos momentos de un mismo fenómeno? Mi propia situación y mi propio ser exigen la ambigüedad y la incoación, si he de dar cuenta intelectual de una y otro. Es menester que mi

experiencia me dé al otro, aunque solo sea ambigua e incoadamente, porque si así no fuese yo no podría hablar de soledad, ni afirmar que el otro me es inaccesible. En cuanto yo soy «conciencia comprometida», lo dado para mí es una reflexión abierta a lo irreflexivo y la experiencia de una tensión *hacia* el otro; hacia un «otro» cuya existencia es indubitable en el horizonte de mi vida, aunque mi conocimiento de él sea imperfecto. Trátase, pues, de saber cómo yo puedo salir de mí y vivir lo irreflexivo como tal. ¿Cómo puedo, yo que percibo y que por ello me afirmo como sujeto universal, percibir a un «otro» que de golpe me despoja de esta universalidad?

La clave del enigma, el fenómeno central que funda a la vez mi subjetividad y mi trascendencia hacia el otro, consiste en que *yo estoy dado a mí mismo*. «Estoy dado»: al surgir a la existencia me encuentro ya situado y comprometido en un mundo físico y social. Estoy dado «a mí mismo»: esa situación y este compromiso son *míos*, yo soy libre, y mi libertad me faculta para ser el sujeto de todas las experiencias en que la situación y el compromiso se concreten. Respecto del mundo social, mi libertad me permite quedar solo: bastará para ello que yo quiera vivir ese mundo como simple composición de formas y colores; y si libremente quiero atenerme a mi condición de ser pensante, entonces podré poner en duda la validez de toda percepción aislada, y quedaré solo respecto del mundo físico. En esto reside la parcial verdad del solipsismo. Pero yo no puedo huir del ser sino hacia el ser. No puedo poner en duda una percepción, si no es en nombre de otra más verdadera que la corrija; si niego algo, lo hago afirmando otro «algo» más general, y así mi pensamiento viene a ser una afirmación del ser por la negación de los seres. Puedo, en suma, construir una filosofía solipsista, pero al hacerlo presupongo una comunidad de hombres que hablan y me dirijo a ella.

La tesis central de la teoría sartriana del otro —que el otro y yo mutuamente nos transformamos en «objeto» y nos negamos— es abiertamente rechazada por Merleau-Ponty. La mirada del otro me convierte en objeto y mi mirada convierte en objeto al otro, solo si él y yo nos retiramos al fondo de nuestra naturaleza pensante y ambos nos convertimos en mirada inhumana, solo si cada uno de nosotros siente que sus acciones, en lugar de ser comprendidas, son observadas como las de un insecto. Esto es lo que me acontece cuando sufro la mirada insistente de un desconocido. Pero, incluso entonces, la objetivación de cada uno por la mirada del otro es penosamente sentida solo porque viene a ocupar el lugar de una comunicación posible. Que yo me niegue a entrar en comunicación con otro no deja de ser un modo de comunicarme con él. La voluntaria instalación del otro en el fondo más inalienable y libre de su intimidad suspende su comunicación simpática conmigo. ¿Puedo sin embargo decir que ese acto aniquila enteramente nuestra mutua comunicación? Solo una mirada absolutamente quieta e indiferente sería para mí absolutamente trascendente e inaccesible; tan pronto como fuese perceptible en ella una intención, aun la de objetivarme, yo me pondría en comunicación real con el sujeto de que procediera. El solipsismo sería rigurosamente verdadero si alguien pudiera comprobar tácitamente su propia existencia sin ser ni hacer nada en concreto; lo cual es imposible, porque existir es ser en el mundo. La subjetividad trascendental supone la existencia empírica del yo y del otro respecto de los cuales se constituye, y es por tanto un saber de sí misma y del otro; en definitiva, intersubjetividad. Cuando yo digo que veo el cenicero que está ahí, doy por concluso un desarrollo de mi experiencia que podría ir hasta el infinito, comprometo y anuncio todo un porvenir perceptivo. Pues bien, algo análogo acaece en la percepción del otro. Cuando digo que conozco a alguien, apunto más allá de sus cualidades hacia un fondo inagotable, que un día puede alterar inopinadamente la imagen que de él me había yo formado. A este precio hay para nosotros cosas y «otros»; no como resultado de una ilusión, sino en virtud del acto violento y provisionalmente conclusivo que es la percepción misma.

Más allá del mundo físico y del mundo social, más allá del ser, aparece ante nosotros una realidad ambigua, origen radical de todas las trascendencias, que por una contradicción fundamental me pone en comunicación con ellas y sirve de

fondo al conocimiento. ¿Cómo es esto posible? ¿Cuál es el sentido último de esa contradicción? ¿Cómo en el *cogito* puede encontrarse un Logos más profundo que el del pensamiento objetivo, que discierna a este su relativo derecho y le ponga en su verdadero lugar? Tal es el punto de partida de la metafísica de Merleau-Ponty. Pero esta metafísica ¿puede acaso dar plena cuenta de nuestra real experiencia del otro? [6]

[6] No debo exponer aquí el pensamiento metafísico de Merleau-Ponty, su «metafísica de la ambigüedad». Me limitaré a transcribir estas pocas líneas suyas: «En el plano del ser nunca se comprenderá que el sujeto sea a la vez naturante y naturado, infinito y finito. Pero si encontramos el tiempo por debajo del sujeto, y si ligamos a la paradoja del tiempo las del cuerpo, el mundo, la cosa y el otro, comprenderemos que nada hay por comprender más allá» (*FP*, 401).

Puede leerse una ceñida y vigorosa crítica del pensamiento metafísico de Merleau-Ponty en el ensayo «Rencontre et vérité», de R. C. Kwant, publicado en *Rencontre. Encounter. Begegnung. Contributions à une psychologie humaine dédiées au Professeur F. J. J. Buytendijk* (Utrecht-Antwerpen, 1957).

Durante la impresión de este libro ha muerto, apenas iniciada la plena madurez de su mente, M. Merleau-Ponty. Le ha sorprendido la muerte poniendo sobre el papel sus ideas acerca de «lo visible y lo invisible». *Luceat ei lux perpetua.*

Sección tercera

Nosotros, palabra viva

Capítulo único

El espíritu comunitario del siglo xx

Tal vez haya quien se escandalice leyendo, a manera de epígrafe, que el pronombre «nosotros» es una de las palabras vivas de este tiempo. Una época a cuyo semblante tan visiblemente pertenecen las guerras de exterminio, los campos de concentración, las cámaras de gas y la difamación total del adversario, ¿puede acaso tener una de sus claves en ese vocablo? Tal objeción, sin duda grave, no llega a ser concluyente. Y no solo porque el odio y la rivalidad, como el amor, tienen en el «nosotros» su pronombre propio —nada se parece tanto a un abrazo como una pelea cuerpo a cuerpo, solía decir Eugenio d'Ors—, sino también, y aun sobre todo, porque bajo esa terrible serie de atentados contra la dignidad del hombre y contra la solidaridad del género humano no ha dejado de operar una vehemente sed de fraternidad universal, un espíritu comunitario desde hace siglos desconocido sobre nuestro planeta. La solidaridad humana del cosmopolitismo dieciochesco tuvo su fundamento en la *raison;* la actual solidaridad entre los hombres, harto más profunda que la ilus-

trada, echa sus ríces en la «existencia» y en la «vida». Así lo demuestra a cualquier mirada un examen atento de tres decisivos sucesos históricos de nuestro siglo: uno de orden intelectual, la quiebra del «yoísmo»; otro de carácter político, la quiebra del nacionalismo; otro de índole social, la crisis del clasismo.

Contemplamos páginas atrás, a través del testimonio de Scheler y Ortega, el cambio radical que desde las postrimerías del siglo XIX ha venido produciéndose en la idea del hombre acerca de sí mismo y de su relación con el otro. Ni en la reflexión filosófica, ni en la convivencia social es hoy el «yo» un punto de partida radical e incuestionable. Diciendo, como Descartes, «Yo pienso», soy yo, ciertamente, quien piensa; pero la conclusión a que ahora llega la mente pensante y reflexiva no es la cartesiana, sino esta otra: «Pienso, luego existimos.» El supuesto metafísico del *cogito* no es para el filósofo actual un yo consciente y monádico, sino una existencia personal constitutivamente abierta, cualquiera que sea su situación empírica, a la existencia de los otros; por tanto, un «nosotros» realmente posible, si yo estoy fácticamente solo, o un «nosotros» actualmente realizado, si pienso y digo que pienso teniendo a otro hombre junto a mí. La aparición de un libro como *Der Einzige und sein Eigentum*, de Stirner, sería hoy punto menos que inconcebible; y no por razones éticas, que el egoísmo vicioso dista mucho de haber desaparecido de las almas, sino por razones a un tiempo metafísicas, antropológicas y sociales. La evolución interna del existencialismo sartriano es acaso la muestra más elocuente de la mudanza operada en el «espíritu del tiempo». La trabajosa publicación de la *Critique de la raison dialectique*, ¿qué otra cosa delata, sino una vehemente necesidad intelectual e histórica de pasar desde un «nosotros-sujeto» meramente vivencial e ilusorio —el único posible, según la letra de *L'être et le néant*— a un «nosotros-sujeto» de veras operante y real? El existente de Sartre, cuyo ontológico *être-pour-autrui* se hallaba ónticamente reducido al doble juego de objetivar al otro y ser objetivado por él, ha sentido en su entraña la llamada de la comunidad.

No menos patente es hoy la quiebra del nacionalismo. Para

muchos hombres del siglo XIX, la nación fue un ídolo, un cuasi-dios, una de las instancias supremas de la existencia humana. Más o menos metafísica y románticamente concebido, en el *Volksgeist* se vio algo así como un *Deus historificatus*, y la historia universal pareció tener su fundamento en un «politeísmo de las naciones» (Ziegler, *Die moderne Nation.*) Después de la Primera Guerra Mundial, ¿hay alguien capaz de afirmar tales tesis con una mínima sinceridad? La actitud espiritual latente en las más significativas expresiones literarias de aquella guerra —*Le feu*, de Barbusse, *Im Westen nichts Neues*, de Remarque— denotaba un íntimo menester colectivo de subordinar «lo nacional» a «lo humano»; y aunque, como certeramente dicen Mac Iver y Page, «en nuestra actual civilización la nación continúa siendo la más efectiva de las comunidades», no es menos cierto que el sentimiento y la necesidad de una efectiva comunidad internacional van creciendo día a día en nuestras almas y ante nuestros ojos. «El desarrollo de su nacionalidad —escriben los autores que acabo de nombrar— ha llevado a cada nación al convencimiento de que ella es una verdadera comunidad», y esta convicción, indudablemente muy arraigada, se opone una y otra vez, bajo los rostros más distintos, a la constitución eficaz de la comunidad internacional que hoy propugnan las mentes más sensibles y alertadas; pero «la técnica —añaden— ha hecho del mundo una unidad, y si nuestros sentimientos no terminan por adaptarse por sí solos a este hecho, como lo hicieron con respecto a otros en pasadas épocas, tendremos que hacer frente a la posibilidad de una destrucción inimaginable hasta hoy» [1]. Técnica, política y metafísicamente, el nivel de los tiempos nos invita o nos obliga a los hombres a sentir el vínculo esencial y existencial que a todos nos une. El concepto de «historia universal» —teológico en San Agustín y en Bossuet, lógico y metafísico en Hegel, «positivo» y sociológico en Augusto Comte, materialista y dialéctico en Carlos Marx— ha dejado de ser puro concepto y se ha convertido al fin en realidad planetaria y actuante.

1 R. M. Mac Iver y Ch. H. Page, *Sociología*, págs. 310-318.

A la quiebra del nacionalismo ha seguido —y es cada día más patente, bajo posibles anécdotas ocasionales— la crisis del clasismo, la creciente tendencia histórica a la nivelación de las clases en cuanto al disfrute de los bienes que al hombre ofrecen la naturaleza y la cultura. Basta comparar el *status* social del proletario de Occidente en tiempo de Proudhon y de Marx, y la vida de ese proletario en la actualidad, para advertir la cuantía del cambio producido. Se dirá que las diferencias en el nivel social de las clases son todavía grandes en muchos países, y astronómicas en algunos; se recordará, por añadidura, que el hambre habitual sigue siendo una realidad en no pocas regiones del planeta. Es verdad. Pero el proceso de la nivelación económica que se inició a fines del siglo XIX sigue hoy su curso progresivo; y, por otra parte, la atención intelectual y afectiva al hecho social del hambre de los pueblos subdesarrollados constituye uno de los signos más característicos de la conciencia histórica de nuestro tiempo. Acaso la esperanza de una sociedad sin clases —las actuales o las que la socialización de la vida pública vaya imponiendo— no pase de ser una bella utopía; acaso la democracia no pueda ser efectiva —recuérdese la teoría sartriana del «grupo»— sin cierta estratificación de la sociedad. Todo parece indicar, sin embargo, que la nivelación económica, cultural y convivencial de las clases sociales seguirá creciendo en el futuro.

El hombre del siglo XX ha asistido —está asistiendo— a una decisiva crisis histórica del yoísmo, del nacionalismo y del clasismo [2]. ¿Es posible reducir estos tres fenómenos a una raíz común? Pienso que sí. Los tres manifiestan, a mi juicio, *una íntima sed universal de comunidad humana;* bajo las catástrofes y los crímenes que la prensa diaria tan frecuentemente relata, los tres nos revelan que *el pronombre «nosotros» es una de las palabras claves de nuestra atormentada situación histórica.* El otro se nos ha hecho a todos realidad ineludible, y todos hemos

[2] La literatura de la crisis contemporánea es amplísima. Me conformaré remitiendo a los bien conocidos libros de Spengler, Jaspers, Ortega, Berdiaeff, Huizinga, Maritain, Marías, Rüstow, etc.

adquirido viva conciencia de ello. Veámoslo a través del pensamiento filosófico y teológico, la psicología, la sociología y la literatura de nuestra época.

I. Desde Scheler hasta Sartre y Merleau-Ponty, la filosofía del siglo XX ha venido expresando bajo muy distintas formas la primacía del «nosotros» sobre el «yo». Las páginas precedentes nos lo han demostrado con elocuencia. Pero junto a los filósofos hasta ahora estudiados hay otros muchos, tan sensibles como ellos a la voz del tiempo y no menos diligentes en el empeño de expresarla. Con la seguridad de ser incompleto, a tales pensadores van a referirse estas breves notas descriptivas.

Debe ser en primer término nombrado Theodor Litt, autor de uno de los más tempranos libros acerca de la relación comunitaria y no meramente «social» entre hombre y hombre [3]: *Individuum und Gemeinschaft* (Leipzig, 1919; más sistemáticamente elaborado en su segunda edición: Leipzig, 1924). Para Litt, el término «comunidad» *(Gemeinschaft)* es tan solo la expresión de una determinada vivencia del yo, que debe ser correlativa y polarmente ordenada respecto de la vivencia de la propia individualidad. El fenómeno de la comunidad, así entendido, descansa en último término sobre el hecho de la evidencia del tú, cuya radical y originaria «presencia» no es y no puede ser inferida mediante un razonamiento analógico. Tan pronto como el yo, desde su propio punto de vista, tiene ante sí otro yo, es decir, un objeto a cuyas propiedades pertenece de un modo a la vez evidente y primario el ser también sujeto de una perspectiva, tan pronto como esto ocurre se hace posible el fenómeno de la reciprocidad de perspectivas o «dualización» *(Gezweiung)*. La relación de reciprocidad entre los dos sujetos queda vivencialmente incardinada en ellos, puesto que el sujeto A solo puede aprehender su relación con el sujeto B desde su propio punto de vista o —por

[3] Punto de partida de este empeño intelectual fue, como sabemos, el estudio de F. Tönnies —más histórico-sociológico que filosófico— *Gesellschaft und Gemeinschaft* (Leipzig, 1887). Litt, sin embargo, se aparta considerablemente de Tönnies.

vía de representación— desde el punto de vista de B. Dicho de otro modo: A se aprehende a sí mismo como polo de reciprocidad en su relación dual —relación mutua o apareante— con B. Pero la relación interhumana no es solo dual. La reciprocidad de las perspectivas individuales logra su acabamiento y gana «sobrepersonalidad» haciéndose «círculo cerrado»; esto es, cuando esa reciprocidad se produce entre tres o más yos. Ahora el yo no se limita a tener otros dos yos en una perspectiva, y no vive la reciprocidad intersubjetiva de las diversas perspectivas en una realación cuyo polo fuera él mismo; ahora el yo de A entra en contacto con B y con C en una perspectiva conjunta, es decir, según un modo de relación en que él ya no actúa como partícipe. Deshácese así el sistema dual y subjetivo de la reciprocidad, y aparece la relación de grupo o colectiva a que solemos dar el nombre de «comunidad». «Solo con la aparición de un tercero —escribe Litt— se cumplen las condiciones que, a partir de la vivencia del tú, hacen posible la aprehensión consciente del ser-para-otro de dos seres.» Con la comparecencia empírica del «tercero» —hecho cuya importancia ya había sido muy expresamente advertida por Simmel—, la «comunidad» llegaría a ser la categoría fundamental para una «aprehensión objetiva de las conexiones vitales de carácter social».

La obra de Litt, más sociológica y psicológica que estrictamente filosófica, se propone dos metas principales. Continuando el esfuerzo intelectual de Dilthey, pretende por una parte dar fundamento firme y real a las «Ciencias del Espíritu»; oponiéndose a la sustantivación del «espíritu objetivo» de Hegel, trata por otro lado de reducir la comunidad interhumana a un sistema de vivencias. El primero en concebir el «nosotros» como forma de la conciencia, y no solo como pluralidad de «yos», parece haber sido G. A. Lindner, en 1871. «El *yo* —decía Lindner en sus *Ideen zur Psychologie der Gesellschaft*— se amplía en la sociedad hasta hacerse *nosotros*, cuando los individuos singulares... no solo participan en la vida espiritual de la sociedad, sino que son conscientes de esta participación.» Frente al «nosotros» unitario y sustantivo que sirve de supuesto al «Yo soy Nosotros» de Hegel, álzase ahora

—cabría decir: prefenomenológicamente— esta interpretación meramente vivencial de la relación interhumana; interpretación que contiene en primerísimo germen la teoría de la comunidad bosquejada por Husserl en sus *Meditaciones cartesianas* y la concepción sartriana del «nosotros-sujeto». Entre Lindner y Husserl, atento a su empeño de fundar psicológica y fenomenológicamente la sociología, escribe Litt: «Yo veo en mí el mundo de la vida anímica ajena, pero a la vez veo en él mi yo.» Con esto, es verdad, quedan salvados los fueros de la individualidad personal. Pero una consideración a la vez personalista y metafísica, no solo psicológica y fenomenológica, del «nosotros», ¿no exigirá perentoriamente la superación del «yoísmo» a que, pese a todo, se atiene la teoría de la comunidad de Theodor Litt? Con gran claridad vendrá a mostrarlo así el pensamiento filosófico ulterior a *Individuum und Gemeinschaft*.

En los escritos de Scheler, Martin Buber, Ortega y Gabriel Marcel empieza a dibujarse esa metafísica del «nosotros». Heidegger, a su vez, construirá en *Sein und Zeit* una ontología de la coexistencia: con él, del «fenómeno» se pasa al «ser». Muy directamente apoyados en Heidegger, un filósofo, Karl Löwith, y un psiquiatra, Ludwig Binswanger, continuarán elaborando la teoría del «nosotros».

La monografía que Löwith consagró al tema —*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (Bonn, 1928)— tiene un propósito netamente antropológico. El individuo humano, escribe Löwith, es «individuo» según el modo de ser de la «persona». Existe, pues, desempeñando muy diversos «papeles» en un mundo-en-común *(Mitwelt)*: el papel de hijo, respecto de sus padres; el de padre, respecto de sus hijos; el de discípulo, respecto de sus maestros; el de escritor, respecto de sus lectores, etc.; y puesto que todos los papeles de la persona humana tienen como fundamento la relación de un «yo» con un «tú», el hombre no podrá ser recta y efectivamente entendido si no se le considera ante todo como «co-hombre» *(Mitmensch)*. De ahí el título del libro de Löwith; de ahí, por otra parte, su certera valoración de los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, de Feuerbach, y su resuelta y sistemática

consideración del ser-con-otro *(Miteinandersein)* como categoría básica de la existencia humana. El objeto principal de Löwith es, pues, un análisis estructural del ser-con-otro, desde el punto de vista de la relación entre el «mundo-en-común» o mundo interhumano con el «mundo» en general y con el «medio» o «ambiente» *(Umwelt)*, y según las dos principales estructuras inmanentes de ese mundo-en-común: el ser-con-otro en cuanto tal y el hablar-con-otro. El estudio de Löwith —más de una vez será utilizado por mí en la Tercera Parte de este libro— viene a ser, en su orden, un hito fundamental en la historia del problema del otro.

Lo mismo cabe decir de *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, de Binswanger (Zürich, 1941). La materia con que se debate este hermoso libro es, por supuesto, antropológica: trátase de la relación yo-tú, y muy en especial de su forma cimera, la que entre los dos miembros de esa relación establece el amor («nostridad del amor», *Wirheit der Liebe*); pero el autor, expresa y repetidamente nos lo advierte, quiere ceñirse de manera escueta al método fenomenológico, aplicado tanto a la realidad misma, como a lo que acerca de esa realidad —la del amor humano— han dicho quienes más directa e ingenuamente hablan de ella: los poetas. Binswanger parte de Heidegger, cuya obra venera como pocos: «grandiosa, inalcanzada e inalcanzable ontología *fundamental*», llama a *Sein und Zeit*. El no se limita, sin embargo, a explanar a Heidegger, y en lo tocante al problema ontológico y fenomenológico de la coexistencia se propone superar los angostos límites de la analítica existencial heideggeriana. En las páginas de *Sein und Zeit*, el fundamento ontológico de la coexistencia es el «cuidado» *(die Sorge)*; lo cual es indudablemente cierto en el caso de la «relación intramundana», aquella en que un común cuidado nos vincula a mí y al otro, mas no en el caso de la «relación amatoria», aquella en que la vinculación interpersonal no depende de una instancia exterior a las dos personas que se encuentran, sino —pura y exclusivamente— de la realidad misma de una y otra. Binswanger contrapone, pues, «amor» y «cuidado», y emprende un minucioso análisis fenomenológico de la «nostridad», así en el amor *stricto sensu* como

en la amistad. La existencia del cuidado es un mero ser-en-el-mundo, y la existencia del amor, un ser-en-la-patria *(Beheimatetsein)*; la temporeidad y la espacialidad del amor y del cuidado difieren radicalmente entre sí. Sobre este fundamento construye Binswanger su personal idea del conocimiento de la existencia. Hay, según ella, un conocimiento existencial propio del amor y otro propio del cuidado; pero solo superando dialécticamente la contradicción entre el amor y el cuidado podrá obtenerse un conocimiento de la existencia que sea a un tiempo integral y satisfactorio. Tal es, en esquema, el pensamiento binswangeriano acerca de la relación interpersonal. Más de una vez podrá advertirse su huella en la exposición de mi propio pensamiento.

Entre la primera y la segunda edición de *Wesen und Formen der Sympathie*, antes, por tanto, de la aparición de *Sein und Zeit*, F. Ebner publicó su ensayo *Das Wort und die geistigen Realitäten* (Innsbruck, 1921), otra valiosa contribución al estudio de la relación yo-tú. Para subrayar su radical apartamiento de cualquier interpretación objetivante de la persona humana —sea físico, psicológico o metafísico su carácter—, Ebner llama a su punto de vista «neumatológico»; y en él instalado, sostendrá contra todo «yoísmo» idealista que la vida espiritual solo es verdaderamente real como relación responsable entre un yo y un tú. El hombre es un «ser hablante»: tal debiera ser el punto de partida de toda reflexión antropológica. Solo el pensamiento matemático se hallaría exento de la necesidad del otro. Aunque la fórmula matemática necesite del lenguaje para ser comunicada, la expresión verbal no es esencial para ella [4]. Pero si el sujeto pensante quiere actuar como «hombre en concreto», solo comunicando a otro su pensamiento podrá lograrlo. El sentido de la comunicación es un poder-salir de la «soledad del yo». Quien se comunica se abre a un tú a través del habla; ante el tú sale de su reclusión en sí mismo, y por obra del tú —de un tú concreto— queda determinado como «yo». Solo como segunda persona del otro puede descubrirse a sí mismo como primera persona, y nadie,

[4] Tal aserto es por demás discutible.

con solo sus propias fuerzas, sería capaz de tal descubrimiento. El mero intento de conseguirlo retrotrae necesariamente al hombre hacia sí mismo, le recluye en sí; y en esta posibilidad de descubrir al otro ve Ebner la verdadera realidad de la existencia abierta. Quien solo es capaz de hablar consigo mismo, se aproxima a la locura, porque lo más propio y fundamental de esta es la carencia de comunicación, el encerramiento del hombre en su propio ser. Aunque con sus palabras parezca el loco hablar con los demás hombres, solo refiriéndolo a él mismo podrá ser comprendido su lenguaje. Yo soy verdaderamente «yo» como «tú» posible de otro, y solo así; en la pura relación conmigo mismo no paso de ser el *moi haïssable* de Pascal. Pero este yo recluido en sí mismo ante los otros no es una posibilidad originaria de mi existencia, sino el resultado de una reclusión ante el otro y su requerimiento, la retroversión de un ente cuya versión primaria es abrirse a lo que no es él. Condúzcame yo como me conduzca, acéptela o no, en esta relación originaria soy yo lo que efectivamente soy. De lo cual se desprende que, para Ebner, el «tú» posee una inexpresable preeminencia sobre el «yo», y precisamente para este, porque es el «tú» quien le hace posible llegar en verdad a sí mismo. Solo aquel a quien habla un tú puede en rigor decir «yo», y solo respondiendo a su apelación. Pero esta constitutiva preeminencia del tú sobre el yo no puede ser justificada antropológicamente, y debe ser teológicamente explicada. La relación del hombre con Dios, y solo ella, garantiza al hombre el carácter absoluto de las relaciones interhumanas.

Procedentes de campos intelectuales muy distintos, en la misma dirección se mueven el pensador ruso Simon Frank y el filósofo alemán Dietrich von Hildebrand. Profesa Simon Frank el ontologismo transracional que dominaba en el pensamiento ruso antes de la revolución de Octubre; y en él apoyado, analiza muy fina y hondamente la realidad del «nosotros» y del «yo». En el sentido de «tú y yo», *nosotros* no es un plural, sino una dualidad unitaria. El número singular solo se da en la tercera persona; solo a partir de ella, por ulterior agregación de singularidades personales, llega a producirse el plural [5]. Discípulo de Scheler y muy expresamente católico, Dietrich von Hildebrand ha publicado, entre otros valiosos libros, una *Metaphysik der Gemeinschaft* (Regensburg, 1955). «Persona» y «amor» son los dos fundamentos de la doctrina de Von Hildebrand acerca de la vida en comunidad. La persona es a la vez «mundo para sí» y ente comunitario. Pero en la relación interpersonal son posibles tres modos o grados principales: el mero «contacto espiritual» de quienes mutuamente perciben la existencia del otro y la existencia propia, la «unión» *(Vereinigung)* de quienes se acercan uno a otro con una positiva intención de convivencia real, y la «unificación» *(Einswerdung)* propia del verdadero amor. Ya en el nivel de la «unión» comienza a producirse la relación «yo-tú» y a existir un auténtico «nosotros»; pero solo el amor —a cuya esencia pertenecen, diversamente combinadas, una *intentio benevolentiae* y una *intentio unitiva*— puede otorgar a la relación «yo-tú» y al «nosotros» la perfección que consiente la existencia humana *in via*. El amor, sin embargo, no es una realidad uniforme, y exige su ordenación en «categorías», según el contenido y la forma de la vinculación que él establece entre las personas que se aman [6].

La atención de los pensadores franceses a los problemas de la relación interpersonal ha sido muy viva desde 1940 [7]. Dos

[5] «*Ich* und *Wir*. Zur Analyse der Gemeinschaft», en *Der Russische Gedanke*, I, 1 (1929), y «Zur Metaphysik der Seele», en *Kantstudien*, XXXIV (1929), 3-4. Simon Frank ha influido notablemente sobre Binswanger.

[6] En la Tercera Parte reaparecerá más de una vez el pensamiento de von Hildebrand acerca de la relación interpersonal. Dentro del área del pensamiento scheleriano —aunque con no leves reservas críticas— se mueven también las breves pero certeras consideraciones de H. E. Hengstenberg acerca de la relación comunitaria y el encuentro *(Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, 1957). Romano Guardini *(Welt und Person*, Würzburg, 1939) ha consagrado, por su parte, muy sutiles reflexiones al tema de la relación yo-tú. La influencia del otro sobre la conducta psicológica del yo ha sido muy finamente estudiada por E. von Gebsattel en «Der Einzelne und sein Zuschauer», *Zeitschr. für Pathopsychologie*, II, Bd., Heft 1.

[7] Sería injusto olvidar que ya en la primera edición de *L'action* (1893) había afirmado M. Blondel que el sujeto *es* por obra de los otros sujetos, que la conciencia es pluripersonal.

instancias principales parecen haberla determinado: una de orden histórico y social, la necesidad de hacer frente a la situación suscitada en Francia y en el mundo entero por la Segunda Guerra Mundial y sus más inmediatas consecuencias; otra de carácter intelectual, el contrapuesto estímulo que para las mentes francesas ha sido el pensamiento filosófico de Sartre y de Gabriel Marcel. Anterior a *L'être et le néant* fue la publicación de *La réciprocité des consciences*, de Maurice Nédoncelle (París, 1942). Desde un lúcido personalismo cristiano, al margen de toda rutina escolástica, Nédoncelle distingue los tres modos principales de la reciprocidad interpersonal que páginas atrás nombré —la participación, la asimilación y la comunión—, y da cima a su ensayo con una metafísica de la caridad. Un libro ulterior (*Vers une philosophie de l'amour*, París, 1948) expone las ideas de Nédoncelle acerca de la comunión amorosa; tema este también tratado con profundidad por Gabriel Madinier en *Conscience et amour, essai sur le «Nous»* (París, 1947). De menor importancia, pero no menos agudas y sugestivas son dos obritas en todo o en parte consagradas al estudio del costado dialógico de la relación interpersonal: *Le sens du dialogue*, de Jean Lacroix (2.ª ed., Neuchatel, 1945), y *Essai sur le dialogue*, de Jacques Delesalle (París, 1953).

No contando los escritos de Gabriel Marcel, Sartre y Merleau-Ponty, las más importantes contribuciones francesas al problema del otro son, a mi juicio, *L'existence d'autrui*, de Maxime Chastaing (París, 1951), el libro colectivo *L'amour du prochain* (París, 1954) y los dos volúmenes en que han sido recogidas las comunicaciones al VIII Congreso de las Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa (Toulouse, 1956): *La présence d'autrui* (P. U. F., Privat, 1957) y *L'homme et son prochain* (P. U. F., Toulouse, 1956).

El libro de Chastaing —«primera parte de una introducción al estudio de la existencia del otro», según su autor [8]— es un alarde de sutileza dialéctica y de información bibliográfica. Consiste en una metódica y minuciosa transposición de la duda cartesiana al problema intelectual de la realidad del otro, y viene a ser «el relato de un cazador que rastrea y levanta sus infidelidades sucesivas a los dictados de la luz natural. Ahora bien —añade Chastaing—, estas infidelidades, antes de ser las de un sabio barullero que mezcla problemas distintos, son las de un hombre que desconoce a sus hermanos. Serán enumeradas, por tanto, las confusiones múltiples con que nos cegamos a la existencia del otro, cuidando de subrayar las tres principales: de los cuerpos con las almas, de nuestras almas con Dios, de mi alma con la tuya». He aquí la serie de proposiciones que Chastaing analiza: yo dudo de lo que tú piensas; yo dudo que tú pienses; yo dudo que tú seas; yo dudo de este mundo en que conjuntamente estamos; yo no dudo de ser, ni por consiguiente de estar en el mundo; yo no dudo de estar solo en el mundo; yo no encuentro en Dios ninguna buena razón para pensar que tú seas; yo no encuentro en mí ninguna buena razón para pensar que tú seas; yo no encuentro en los cuerpos ninguna buena razón para pensar que tú seas; yo no encuentro en la palabra ninguna buena razón para pensar que tú seas; yo he dudado del mundo porque me confundía con Dios y los cuerpos y contigo; yo solo he podido dudar de ti porque estoy seguro de ti. La conclusión de este prolijo análisis es fácilmente presumible: «no hay problema de la existencia del otro...; yo conozco con evidencia tanto a mis semejantes como a mí mismo». Y cuando el otro me es *tú*, debo acercarme a él y decirle, como un penitente: «No basta que Dios te haya creado, no basta que tus padres te hayan traído al mundo: es también necesario que yo te haga existir. Tú dependes de mí; tú, que cuando yo me doy a ti no pareces depender de mí. Y si tu persona no echa sus raíces en la mía, si yo no la planto en mi corazón, si no la cultivo en mi razón, si ella no florece en mis acciones, entonces, aunque esté contenida en esta inmensa Imagen divina en que yo estoy inscrito, no está en parte alguna» [9].

[8] La preocupación de Chastaing por el problema del otro es antigua. Tuvo su primera expresión impresa en «Introduction à l'étude de la compréhension d'autrui» (*Journal de Psychol.*, 1935, páginas 50-60).

[9] *L'existence d'autrui*, págs. 1, 323 y 332.

El propósito fundamental de *L'amour du prochain* es abiertamente religioso. Dirigido por los Padres dominicos de las *Editions du Cerf*, este libro se propone ante todo preparar mediante un esfuerzo intelectual colectivo el tratado del amor al prójimo que nuestro tiempo tan perentoriamente exige. Constituyen su base, claro está, varios artículos acerca de la teología del amor al prójimo y de la caridad [10]; pero junto a ellos no faltan otros en que se estudia la relación interhumana desde un punto de vista filosófico o psicológico. En espera de utilizar más adelante parte de su contenido, mencionaré los de M. Ledoux («Una filosofía de la relación con otro»), M. Chastaing («Del Levita al Samaritano. Patología del alejamiento»), H. Ey («Reflexiones sobre la *imagen del otro* en psicopatología»), H. Nodet («El amor al prójimo y el psicoanálisis») y P. Ricoeur («El *socio* y el prójimo») [11].

El VIII Congreso de las Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa (Toulouse, septiembre de 1956) tuvo como tema «El hombre y su prójimo», y dio lugar a dos publicaciones: *L'homme et son prochain*, volumen que transcribe las actas del Congreso, y el tomito *La présence d'autrui*, que reúne varias comunicaciones especiales. *L'homme et son prochain* recoge hasta setenta y seis breves artículos, siete de ellos ordenados en torno a tres *symposia* —«Psicopatología del sentido del prójimo», «Los adultos ante los jóvenes» y «El diálogo»—, y distribuidos los restantes bajo los epígrafes «Psicología y Fenomenología», «Sociología», «Axiología», «Filosofía general», «Historia de la Filosofía» y «Diversos». Sería del todo impertinente que yo expusiese aquí el contenido de cada uno de ellos [12]. Pero no parece inoportuno subrayar ahora la rara coincidencia de todos, cualquiera que sea la ideología de su autor, en proclamar la vivacísima «apertura al otro» del hombre de nuestro tiempo. Si para el hombre, para todo hombre, «vivir» es «convivir», para el hombre actual lo es con fuerza, lucidez y amplitud inéditas en la historia; el término «nosotros» es en las almas de hoy una palabra viva: tales son las conclusiones a que se llega después de haber leído todas esas dispares y concordes comunicaciones al Congreso de Filosofía de Toulouse.

No es distinta la lección histórica que ofrece *La présence d'autrui*. «En la sucesión de estos siete estudios —dice su recopilador—, la emergencia irresistible del *sentido del otro* a partir de lo humano concreto y cotidiano revela una continuidad que a pesar de su carácter no concertado y, si se me permite decirlo así, administrativamente accidental, podría parecer querida y *fabricada*». De esos siete estudios, dos son los que más directamente convienen a la materia de este apartado: «Del prójimo al semejante», de G. Berger, y «El prójimo y el lejano», de V. Jankélévitch [13].

Gaston Berger pasa a la noción de «semejante» desde la noción de «prójimo» —en el sentido más etimológico y neutro de esta última palabra: el próximo, el hombre con quien empíricamente me encuentro—, mediante una fenomenología de la soledad. Hay, según Berger, tres modos principales de estar solo: el mundano, el existencial y el trascendental. Consiste el primero en apartarse del mundo para mejor gozar de él; tal es, por ejemplo, la soledad a que aspira Montaigne. Lógrase una soledad «existencial» —harto más profunda que la mundana— cuando quien la busca descubre en sí mismo aquello

[10] A. Grail: «El amor al prójimo, ensayo de teología bíblica»; P. Ramlot: «El amor al prójimo, prenda de nuestro amor a Cristo»; A. Plé: «Textos de la Escritura sobre la caridad fraterna» y «La virtud de la caridad, su naturaleza, sus objetos, su misterio»; P. Le Guillou: «Caridad fraterna y unificación de la vida cristiana» y «La caridad, participación en las relaciones trinitarias»; D. Norhomb: «Caridad para con el prójimo y Cuerpo místico».

[11] Deben ser mencionados, además: M. Carrouges: «La dialéctica divina»; J. Thomas: «El amor al prójimo y la economía de nuestro don» y los dos que estudian actitudes no cristianas frente al amor al prójimo, la actitud india (J. Filliozat: «La *caridad* en el mundo indio») y la marxista (G. Mounin: «El hombre es el capital más precioso»).

[12] Varios serán expresamente citados en la Tercera Parte de este libro.

[13] Los restantes son de carácter psicológico («Investigación psicológica y sentido de la persona», de Ph. Parrot; «Imagen del otro y devenir personal», de E. de Greeff, y «El encuentro del otro», de E. Rochedieu), social («Cine y presencia del prójimo», de A. Ayfre) o religioso («Nota sobre el amor al prójimo», de P. H. Simon).

que verdaderamente le pertenece en propiedad. Allende la soledad existencial está, en fin, la soledad trascendental, en la que el solitario —más técnicamente: el fenomenólogo— descubre en sí mismo el supuesto desde el cual puede él hablar de «lo mío», y a la vez la constitutiva apertura de su ser personal al ser de los otros. A través de esta última y radical soledad, el «prójimo» se revela como «semejante». «Arrancándonos a las vacilaciones existenciales en que se hacen patentes las resistencias de nuestras afecciones, liberándonos del mito del aislamiento nacido de la confusión entre nuestra naturaleza y nuestra esencia, la conversión filosófica —termina diciendo Berger— nos permite elevarnos desde la proximidad espacio-temporal a la comunión espiritual.»

El estudio de Jankélévitch tiene como punto de partida un conciso análisis de la pregunta del doctor de la Ley en la parábola del Samaritano: «¿Quién es mi prójimo?» Esta última palabra posee en los Setenta un sentido primariamente espacial: «prójimo», *plêsíon*, es el que está cerca. «A medio camino entre el Tú y el Otro, más allá del compañero privilegiado en quien termina mi alocución inmediata, más acá de la alteridad lejana y anónima, ¿designará el Prójimo, por ventura, algo así como una esfera intermedia?» Y Jankélévitch responde: «No; el Tú, el Prójimo y el Otro no representan círculos concéntricos alrededor del Ego; no, el Tú no se hace Prójimo ni el prójimo Otro a partir de un número determinado de kilómetros... La proximidad del Prójimo debe entenderse en un sentido no topográfico, sino pneumático». Y después de estudiar la relación entre el Prójimo, el Otro, El y Tú, concluye: «Tiene algo de cómico el espectáculo de nuestros pequeños pedantes, cuando tratan de justificar laboriosamente la existencia del *otro:* el hombre que ha perdido a su otro no ha perdido, después de todo, sino lo que él no deseaba buscar. Los caballeros de la primera persona comienzan a buscar de veras la segunda cuando por fin comprenden esto: que la disolución del otro en la alteridad infinita tiene por consecuencia la disolución de ese ego, cuyo altruismo especioso no servía sino a sus propios intereses. El castigo estaba en la misma treta. Pero, a la vez, buscaban demasiado lejos, demasiado

alto; y acaso sea oportuno aplicar al amor lo que la *República* de Platón decía de la justicia: αὐτό μέν ουχ ἀπεβλέπομεν, πόρρω δέ ποι ἀπεσκοποῦμεν... [14] ... Buscábamos el mediodía a las dos de la tarde, y el prójimo a nuestra vera. El prójimo estaba junto a nosotros, y no lo sabíamos.»

No ha sido menos patente en el pensamiento anglosajón contemporáneo la expresión de esa honda y general vivencia —o pre-vivencia— del «nosotros». Es verdad que la tesis del razonamiento analógico ha seguido vigente hasta hoy mismo en los países de habla inglesa; recuerde el lector lo que en la Primera Parte quedó expuesto. Pero a través de dos rúbricas muy distintas entre sí —«Conocimiento intuitivo de los otros yos», «Metafísica realista»—, la mente filosófica anglosajona ha sabido superar amplia y resueltamente el rígido «yoísmo» del mundo moderno.

Afirmó H. H. Price que los argumentos en pro de un conocimiento intuitivo del otro no son otra cosa que argumentos más o menos válidos —nunca plenamente válidos— contra la tesis del conocimiento por analogía [15]. ¿Es esto cierto? Indudablemente, no. Una lectura desapasionada y atenta del excelente estudio de Nathalie A. Duddington [16] es bien suficiente para convencer a cualquiera de lo contrario. Influida por el movimiento realista de la filosofía inglesa del siglo XX (Alexander, Taylor, Moore, Broad, Laird) y por el intuicionismo del filósofo ruso N. Lossky, por ella traducido al inglés (*The Intuitive Basis of Knowledge*, 1920), Mrs. Duddington se enfrenta con el problema de la percepción del otro en términos muy semejantes a los de Max Scheler. He aquí los puntos más importantes de su doctrina:

1.º El conocimiento de la condición humana del otro —nuestro «conocimiento de las otras mentes», según la ex-

[14] «Como aquellos que, teniendo algo en la mano, buscan a veces lo mismo que tienen, así nosotros *no mirábamos a ello, sino que dirigíamos la vista a lo lejos,* y por eso quizá no lo veíamos» (Platón, *Rep.* 433 de).

[15] En el primero de sus trabajos reseñados en el cap. II de la Primera Parte.

[16] «Our Knowledge of Other Minds», en *Proceedings of the Aristotelian Society,* XIX (1919), págs. 147-178.

presión tópica en la literatura filosófica de habla inglesa— es tan directo e inmediato como el conocimiento de las cosas físicas. No es *knowledge about*, sino *direct acquaintance*. La hipótesis de una inferencia analógica de la mente ajena no se compadece con la realidad del trato interhumano, y debe ser abandonada. Conocer, por ejemplo, que alguien sufre, es una parte integral de nuestra total experiencia cognitiva ante la realidad de ese «alguien», no una superestructura basada en tal experiencia.

2.ª Afirmar que la mente ajena es *directamente* conocida por nosotros, no es afirmar que esa mente pueda ser percibida por la nuestra como realidad separada, a merced de un acto telepático u otro de índole semejante [17]. La mente ajena nos es conocida en nuestra experiencia sensorial de la realidad psicosomática del otro. Los hombres no *tienen* mente, sino que *son* mente en su visible realidad corporal. Ante un hombre, no conocemos *primero* su cuerpo e inferimos *luego* que ese cuerpo está animado; ni lógica ni cronológicamente es nuestro conocimiento de los cuerpos anterior a nuestro conocimiento de las mentes; y, por otra parte, la observación atenta de la conducta infantil demuestra que el niño es capaz de conocer la realidad de una relación antes de conocer de un modo abstracto lo que esa relación sea. Para el hombre adulto, es cierto, las acciones corporales de otro hombre son *signos* de los estados internos de este; pero lo son porque *ab initio* —en la edad infantil y en el comienzo del acto perceptivo— esas acciones y estos estados fueron conjunta y unitariamente percibidos [18].

[17] La posibilidad de una comunicación telepática entre mente y mente es con frecuencia discutida en la literatura anglosajona acerca del problema del otro (Broad, Price, Aaron, Spencer, etc.). Broad (*The Mind and its Place in Nature*, pág. 331) piensa que acaso haya un elemento telepático en toda comunicación interhumana. Pero, cualquiera que sea la importancia real de la telepatía (véase *Phantasms of the Living*, de Gurney, Myers y Podmore), la experiencia telepática nos «contagia» de la realidad del otro (Price), no nos indica su existencia.

[18] Lo cual —añade Mrs. Duddington— no excluye la deficiencia y el error en nuestra percepción de los estados psíquicos ajenos; al contrario, los incluye. La imperfección de nuestro conocimiento del otro no puede ser un argumento contra nuestra *direct acquaintance* de su mente.

3.º Siguiendo a Royce y a Baldwin, Mrs. Duddington sostiene resueltamente que el conocimiento del propio yo no es anterior al conocimiento del otro. Ambos se producen simultáneamente; y si hubiese que conceder una prioridad, antes podría tenerla el conocimiento del yo ajeno. El «yoísmo» implícito en el razonamiento por analogía carece de fundamento real desde un punto de vista psicológico [19].

4.º La mente ajena, en suma, no es *inferida* por la nuestra, sino *discriminada* y *contemplada*. El acto básico del conocimiento sensible, que nunca deja de ser, a la vez, conocimiento activo y conceptual —dice Mrs. Duddington, con Lossky—, es la discriminación; y lo que hace nuestra mente frente a la realidad del otro es «discriminar» directa e inmediatamente su condición animada, frente a las realidades no vivientes ni humanas. Pero la posesión mental de lo discriminado y aprehendido no es la «vivencia plenaria» (el *enjoyment* de Alexander; el acto de vivir exhaustivamente —*living through*— un estado mental) con que conocemos nuestros propios estados mentales, sino la «contemplación», y esta es la razón por la cual podemos conocer directamente el sufrimiento ajeno, y hasta simpatizar con él, sin que nosotros real y verdaderamente suframos. Mas también es cierto que la actitud de la mente frente a sus propios estados mentales puede ser doble, porque mi dolor, valga este ejemplo, puede ser «vivido» *(enjoyed)* por mí o por mí objetivamente «contemplado»; y así, en orden a su «objetividad», no hay diferencia entre el conocimiento contemplativo de nuestros estados mentales y la contemplación directa de los estados mentales de los demás. Yo *contemplo* los estados mentales *vividos* por el otro: él los conoce «desde dentro» y yo los conozco «desde fuera».

La prioridad del «nosotros» sobre el «yo» ha sido luego enérgicamente subrayada por C. Delisle Burns (*Contact between Minds*, London, 1923) y por C. C. J. Webb *(Our Know-*

[19] Y, por supuesto, también desde un punto de vista gnoseológico.

ledge of One Another) [20]. Burns va más allá que Mrs. Duddington, y afirma que la «vivencia plenaria» del yo propio *(enjoyment of myself)* se deriva psicológicamente de una realidad psíquica más amplia, la «vivencia del nosotros» *(enjoyment of us)*: las realidades psíquicas que yo llamo «conciencia de mí mismo» y «otro» —en el sentido de «otra conciencia de sí»— serían ulteriores diferenciaciones de una originaria «conciencia del nosotros». El alma del primitivo solo es consciente del «nosotros». Mas también el hombre civilizado y adulto puede vivir de este modo su relación con los demás hombres: en momentos de cooperación intensa y entusiasta, dos o más personas llegan a experimentar simultáneamente *el mismo* proceso mental; en un nivel psíquico más profundo que el nivel noético —es decir, sin que una de esas personas sea *todavía* objeto de conocimiento para la otra—, sus mentes se hallan en contacto. Como en la visión binocular los dos ojos ven realmente *el mismo* objeto, las mentes entrarían en comunión, si vale decirlo así, por el hecho de experimentar juntas una misma vivencia. Creo que Burns confunde con exceso el orden ontológico con el orden psicológico, y pienso que interpreta este último demasiado apegado a la experiencia y a la idea de la «unificación afectiva» (la *Einsfühlung* de que hablará Scheler); pero no por esto deja de ser su libro un testimonio muy expresivo de la vigorosa conciencia comunitaria del hombre europeo, a raíz de la Primera Guerra Mundial.

Aunque más cautos en su expresión, el mismo sentido poseen los trabajos de C. C. J. Webb. «Nuestro conocimiento del otro —escribe este autor— parece ser anterior en el tiempo a nuestra conciencia del yo en cuanto tal». Más aún: la conciencia de existir el otro es *condición necesaria* de la autoconciencia; y así el solipsismo resulta ser una posición contradictoria, puesto que un solipsista nunca podría ser «ipsista». La conciencia humana, en suma, es desde su raíz misma «conciencia social, conciencia de un mundo objetivo común al propio yo y a los otros yos, y por cuya mediación se desarrolla tal conciencia» [21]. Este es también, salvadas las inevitables diferencias personales, el sentir de Merz *(A Fragment on the Human Mind)*, Cook Wilson *(Statement and Inference)* y otros. «Si pensamos en la existencia de nuestros amigos —dice, por ejemplo, Cook Wilson—, es el conocimiento *directo* lo que deseamos; un conocimiento meramente inferencial nos parece muy pobre cosa. Pocos hombres quedarían libres de sorpresa y desagrado oyendo que no puede ser directamente conocida la existencia de sus amigos, y que esta es tan solo el resultado (probable) de una inferencia empírica a partir de los hechos que pueden directamente conocerse. Y aunque por reflexión quedásemos convencidos de que es esto lo que realmente ocurre, nuestras acciones probarían que nuestra confianza en la existencia de nuestros amigos es tal, que no puede ser derivada de un argumento empírico, nunca del todo cierto; porque, en efecto, un hombre arriesga la vida por su amigo. Nadie quiere amigos meramente inferidos» [22].

Orientado, con J. Royce, hacia el idealismo, o vertido hacia el realismo, con S. Alexander, el vigoroso espíritu personalista de la metafísica anglosajona del siglo xx no ha sido remiso en la empresa de abatir el despotismo secular del yo. Cuatro parecen ser las ideas principales de Royce, en lo que a nuestro problema concierne:

1.ª La concepción del conocimiento de sí mismo como *interpretación*. «Cada uno de nosotros sabe que justamente ahora, en este instante, no puede encontrar más que un fragmento de lo que él ahora es. El yo viene a nosotros desde nuestro propio pasado... En una palabra: mi idea de mí mismo es una interpretación de mi pasado, enlazada con una interpretación de mis esperanzas e intenciones respecto de mi futuro» [23].

[20] Hertz Lecture, British Academy, 1930. Véase también su libro *Divine Personality and Human Life.*

[21] *Divine Personality and Human Life,* págs. 183-184.

[22] *Statement and Inference,* pág. 853. También W. M. Urban («The Knowledge of Other Minds and the Problem of Meaning and Value», *The Philosophical Review,* XXVI, 1917, págs. 274-296), critica con severidad el razonamiento analógico; pero su posición personal no parece discrepar mucho de la proyectiva y empática de Lipps.

[23] *Problem of Christianity* (1931), II, págs. 40-41.

2.ª El conocimiento de los otros yos es también una interpretación; la cual surge en la conciencia al mismo tiempo que la del yo propio. No hay, pues, un previo conocimiento del yo propio, y luego, añadido a este, un conocimiento de los otros yos, sino un conocimiento del yo propio a través del contacto y el contraste con los demás. «Yo no soy primero autoconsciente, y luego, secundariamente, consciente de mi prójimo. Al contrario, soy consciente de mí mismo, en conjunto, en cuanto me relaciono con algún compañero real o ideal; y entonces, aparte mi conciencia de mi compañero, tengo por modo secundario y derivado, y solo así, estados y hábitos de autoconciencia... Como ente finito, un hombre es consciente de sí mismo solo en cuanto se pone a sí mismo en contraste, de un modo más o menos definidamente social, con lo que él tiene por vida, y por vida consciente, de algún otro ser finito» [24]. Por consiguiente, la verdad que el hombre descubre le es dada en plural, y no en singular.

3.ª La autoconciencia se desarrolla gradualmente en el curso de la vida humana. «Cuando el niño pide a gritos su alimento, o bien, si es más inteligente, cuando muestra vivamente su desagrado si no alcanza lo que espera, no es todavía autoconsciente. Solo más tarde, cuando se pavonea jugando a los soldados, o cuando tímidamente se oculta de los extraños, o cuando inacabablemente pregunta y pregunta solo por ver qué se le responde, o cuando se pelea con sus compañeros de juego, o cuando se encoge ante la reprensión, o cuando se vale de artimañas para conseguir aprecio y caricias, solo entonces es autoconsciente» [25].

4.ª El otro me es real, en cuanto me da lo que a mí me falta para realizarme. «Nuestros prójimos son conocidos como entes reales, porque para cada uno de nosotros son el tesoro inagotable de nuevas ideas... Ellos son los que proporcionan a nuestras fragmentarias opiniones el suplemento que estas constantemente necesitan» [26]. No parece cosa infundada, dada

[24] *Studies of Good and Evil* (1898), págs. 201 y 205.

[25] *Ibidem*, pág. 207.

[26] *The World and the Individual* (1900-1902), II, pág. 168.

la formación de Royce, ver en el fondo de estas palabras suyas la doctrina fichteana del «requerimiento» [27].

Alexander, por su parte, subraya la condición a la vez social y responsiva del ente humano, y ve en la reciprocación *(reciprocation)*, como más tarde Ortega, la primaria condición empírica para la percepción del otro como otro hombre. «Los seres humanos próximos a nosotros excitan en nosotros el instinto social o gregario, y sentir de un modo social respecto de otro ente es estar cierto de que ese ente es semejante a nosotros. No aprehendemos primero que otro es una mente y luego le respondemos, positivamente bajo forma de afección y negativamente bajo forma de aversión; sino que en nuestra ternura y en nuestro desagrado somos conscientes de él como semejante a nosotros mismos... La emoción de la socialidad posee doble sede: es una respuesta por nuestra parte al otro ser, confirmada por su respuesta a nosotros. La doble experiencia es necesaria para la socialidad... Sin la respuesta instintiva, no buscaríamos nada en el otro; sin la cooperación, no seríamos conscientes de él como de un prójimo, en el más plenario sentido de tal expresión». El instinto social respecto de otro «nos trae la adivinación de que ese otro es como nosotros; su reciprocación lo confirma y asegura». Y esta seguridad, «no inventada por inferencia o analogía, es un acto de fe *(an act of faith)* provocado en nosotros por un peculiar tipo de experiencia» [28]. La noción del «instinto social», vieja en el pensamiento inglés, unida a las ideas de responsividad y reciprocación, da fundamento a la sucinta teoría del otro que propone Alexander. Un signo más, rigurosamente contemporáneo de los que descubrimos en Scheler y Martin Buber, del giro copernicano producido en la concepción del otro durante el segundo decenio de nuestro siglo [29].

[27] Lo mismo cabría decir de la apelación de Stout y Laird —ya mencionada en el cap. II de la Primera Parte— a la específica «responsividad» del ente humano.

[28] *Space, Time, and Deity* (London, 1920), II, págs. 31-37.

[29] Ideas semejantes a estas habían sido expuestas por A. E. Taylor en sus *Elements of Metaphysics* (London, 1903), págs. 205-206. Menos resuelto se muestra W. W. Spencer en el libro ya citado. «La creencia en otras mentes —escribe— reposa sobre una convicción

También el pensamiento español ha sido fiel a esta profunda exigencia espiritual de nuestro tiempo. El individualismo religioso de Kierkegaard tuvo muy decisiva influencia sobre el «yoísmo», religioso también, de don Miguel de Unamuno. Los visitantes del convento salmantino de San Esteban suelen oír que Unamuno se inclinaba a veces sobre el pozo de uno de sus claustros, para gritar «¡Yo! ¡Yo!», y escuchar luego cómo el eco repetía su voz. Inseguro de su realidad personal y menesteroso de certidumbre acerca de su propia inmortalidad, necesitaba que el mundo le diese sonoro testimonio de la existencia de su yo. «No he conocido un yo más compacto y sólido que el de Unamuno —ha escrito Ortega—. Cuando entraba en un sitio instalaba, desde luego, en el centro su yo, como un señor feudal hincaba en el centro del campo su pendón» (*O. C.*, V, 262). Pero esta fuerte e invasora ostentación de su propio yo, ¿no era signo visible de una secreta inseguridad metafísica y religiosa acerca de sí mismo? ¿Y no fue acaso ese «compadecimiento de sí mismo» viéndose «miserable, aparencial y anonadable», la instancia que más íntimamente le puso en relación personal con los demás hombres? Unamuno, hombre en quien el «yoísmo» moderno alcanza una de sus cimas, acaba confesando una entrañable sed de comunidad. Páginas atrás tuvimos ocasión de comprobarlo.

acerca de la existencia de un orden *social,* en el cual cada uno tiene su parte junto a sus semejantes. Esta convicción no es innata, sino adquirida por el individuo a través de su experiencia de lo que de hecho son situaciones sociales, aun cuando estas no hayan sido reconocidas como tales desde el primer momento. Tal convicción va creciendo en el individuo: comienza siendo una convicción acerca de la existencia de un mero orden material, luego pasa a ser la realización de un orden responsivo a la voluntad, y finalmente, profundizándose, llega a ser la creencia en un orden responsivo de tal género, que implica una participación de la vida interior y consciente de cada uno.» En el saber acerca de las otras mentes hay, pues, *grados* o niveles, porque no todos los individuos son igualmente conscientes de la vida consciente de sus prójimos; y de ahí las diferencias individuales en el «tacto social». Pero esta «convicción» o «seguridad» respecto de la existencia de otras mentes, ¿es acaso un verdadero «conocimiento»? Solo lo es, piensa agudamente Spencer, en el sentido de un «hacerse cargo» o «darse cuenta» *(taking account) (op. cit.,* págs. 142-144).

Como él, Antonio Machado, cuando su madurez —su temprana madurez— vaya trocando en poeta-filósofo al puro poeta de *Soledades* y *Galerías:* «Poned atención: —Un corazón solitario— no es un corazón». El grave problema intelectual y cordial que plantean la otredad y la fraternidad de los hombres —Antonio Machado fue, como sabemos, el inventor del primero de esos dos vocablos— estuvo muy presente en el alma y en la poesía de este gran lírico de España. ¿Cómo no recordar la hermosísima carta que acerca del cainismo escribió a Unamuno, cuando este acababa de publicar su *Abel Sánchez?*

La doctrina de Ortega acerca del otro ha quedado ampliamente expuesta en la Sección primera de esta Segunda Parte. No me es posible, en cambio, ofrecer aquí la de Xavier Zubiri, que ha consagrado al tema alguna de sus lecciones todavía no publicadas. Debo limitarme a subrayar la radical y temprana fidelidad del pensamiento filosófico de Zubiri a esta poderosa instancia espiritual de nuestra época —«En la verdadera soledad están los *otros* más presentes que nunca...; la soledad de la existencia humana consiste en un sentirse solo y, por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero», escribió en 1931 (*NHD*, 301)—, y a utilizar los fragmentos de su obra impresa más directamente consagrados al problema de la relación interpersonal [30].

Merecen también recuerdo y lectura otros valiosos trabajos de autores españoles: uno del P. R. Ceñal, S. J., sobre el carácter existencial de la relación interhumana y la función comunicativa del amor [31], otro de J. L. L. Aranguren sobre la

[30] Escribí en *La espera y la esperanza:* «Algunos españoles —los que hemos podido seguir sus cursos— tenemos la firme convicción de que el pensamiento filosófico y científico de Xavier Zubiri es la más honda, rigurosa y satisfactoria respuesta cristiana que hasta hoy haya sido ofrecida al menester intelectual de nuestro tiempo.» Gustosamente me ratifico ahora en tal opinión; pero mientras ese pensamiento no haya sido definitivamente publicado por su autor, parece correcto no utilizar de él más que la parte hasta ahora impresa. Así y todo, repetidamente aparecerá el nombre de este filósofo en las páginas que subsiguen.

[31] «Existencia, comunicación y amor», en *Orbis Catholicus,* I (1959), 193-199.

«Etica de la alteridad»[32], otro de J. Zaragüeta acerca de «Los límites del acuerdo posible entre los hombres»[33]; y, por supuesto, el importante libro de E. Nicol *Metafísica de la expresión* (Méjico, 1957). Propónese su autor una meta sobremanera ambiciosa. Quiere, en efecto, edificar la metafísica sobre bases nuevas, construir una teoría del ser directamente fundada sobre el fenómeno en que el ser más inmediata y comunicativamente se nos manifiesta: la expresión humana. «El hombre es el ser de la expresión», dice más de una vez Nicol. No creo pertinente exponer aquí los términos de este alto empeño filosófico; debo conformarme transcribiendo las tesis que en él más directamente revelan la general vigencia del *nosotros*. Cuatro, por lo menos, pueden señalarse: 1.ª Carácter coexistencial de la palabra: «La palabra es esencialmente *dialógica;* tiene un contenido significativo, pero tiene también una intencionalidad comunicativa... El entendimiento, por tanto, es primariamente la facultad de entenderse con el otro mediante la palabra... El diálogo... es la base apodíctica que permite considerar a los entes como tales, o sea como realidades» (191). 2.ª Projimidad primaria y ontológica del otro: «El modo de darse el hombre, en su presencia fenoménica, lo revela ya primariamente como *ser de la expresión*, es decir, como *el prójimo*. El *otro* es espontánea e inmediatamente aprehendido como *prójimo* por una propiedad real suya que le distingue desde luego metafísicamente: es el interlocutor, el sujeto libre de una acción que de cualquier manera habrá de ser expresiva» (199). 3.ª Carácter no problemático de la intercomunicación. El llamado «problema de la intercomunicación» es en rigor un falso problema, producido por el hábito artificioso de ver al cuerpo como «mero cuerpo» y no como expresión: «La intercomunicación es un *hecho*, y en modo alguno es *problema.*

[32] *Cal y Canto,* núm. 2 (Albacete, 1959). Véase también su reciente libro *La comunicación humana* (Madrid, Ed. Guadarrama, 1967).

[33] *Revista de Filosofía,* XIX (1960), 359-372. Véase asimismo el libro *Persona humana y sociedad,* de A. Muñoz Alonso (Madrid, 1955), y el ensayo de Honorio Delgado «En torno al alma ajena», incluido en *De la cultura y sus artífices* (Madrid, 1961).

Y si nos preguntamos cómo es posible el hecho asombroso de que dos sujetos ónticamente extraños se comuniquen, diremos que es posible por el hecho no menos asombroso de que en verdad no son *extraños* el uno al otro, sino ontológicamente próximos, o *prójimos*, y *semejantes*. La expresión con que se comunican no remite a un ser oculto detrás de ella en cada uno: la expresión es ya la presencia inmediata y auténtica del ser» (244)[34]. 4.ª Indole comunitaria de la expresión simbólica: «El principio ontológico de *comunidad* no queda establecido por el hecho de la *unidad* fundamental de las diversas funciones simbólicas, sino por el hecho de que el ejercicio de esa función constituye y mantiene la comunidad ontológica y existencial de los hombres, y la forma de tal manera que, precisamente, el símbolo sirve para que los hombres tengan en común la evidencia apodíctica del ser» (364-365)[35].

II. No solo en la literatura filosófica ha cobrado expresión el espíritu comunitario de nuestro tiempo; también, y con igual fuerza, en la literatura religiosa y en las ciencias positivas con cuya materia tiene alguna concomitancia el hecho de la relación interhumana: la psicología, la medicina, la sociología y el derecho.

1. ¿Podía el pensamiento cristiano quedar ajeno a esa universal vigencia del *nosotros?* El cristianismo trajo al mundo el presupuesto antropológico para la aparición del problema del otro (la concepción del hombre como «persona») y el expediente para resolverlo (la idea cristiana de la fraternidad y del amor). A la esencia misma del cristianismo pertenece lo que H. U. von Balthasar ha llamado «el sacramento del hermano»; ser cristiano es, por lo pronto, amar al prójimo. No puede extrañar, pues, que la mentalidad comunitaria del siglo XX

[34] Este último aserto plantea de modo ineludible y perentorio el arduo problema metafísico de la relación entre «ser» y «persona».

[35] En abril de 1961, y cuando ya se hallaba en la imprenta el original de estas páginas, se ha celebrado en Madrid la IV Semana Española de Filosofía, consagrada al tema «Lo social en la vida humana». No me ha sido posible, por tanto, recoger el contenido de las numerosas comunicaciones presentadas en el curso de esa «Semana».

haya alcanzado su más excelsa manifestación en la literatura religiosa, sea esta teológica, ascética o pastoral. Y puesto que la vida espiritual del cristianismo se realiza según las tres virtudes teologales, no será impertinente mostrar en tres apartados, correspondientes a cada una de esas tres virtudes, la expresión cristiana de tal mentalidad.

Nunca la fe ha sido para el católico un negocio puramente individual: creer católicamente —*kathólou*— en el Dios uno y trino ha sido siempre creer *in Ecclesiam* e *in Ecclesia*. Nada más ajeno a la concepción católica de la fe que la fe del *Eizelne* kierkegaardiano. Pero esto no es óbice para que durante los siglos modernos, tan vocados a la radical afirmación del yo, haya prevalecido en el orbe católico una religiosidad acusada y aun abusivamente individualista. De ahí la casi revolucionaria novedad que en la literatura religiosa ha supuesto, no la idea del Cuerpo místico, sino la frecuencia de los estudios teológicos acerca de ella. Me contentaré mencionando, a título de muestra, la encíclica *Corporis Mystici*, de Pío XII, y —entre la copiosa bibliografía acerca del tema— dos excelentes libros españoles: *El Cuerpo místico de Cristo*, del Padre E. Sauras, O. P. (Madrid, 1952), y *Cuerpo místico y vida espiritual*, del P. Augusto A. Ortega, C. M. F. (Madrid, 1959). Vivir católicamente es, para decirlo con San Pablo, ser *membrum de membro*, coexistir en una comunidad sobrenatural.

Mas no solo *ad intra*, hacia el seno de la Iglesia visible, vive comunitariamente el católico; la comunidad religiosa de la existencia cristiana no será entendida si no se la ve extenderse también *ad extra*, hacia la sociedad de todos los hombres. Más intensamente que nunca siente hoy el cristiano en su alma la realidad de esta expansión invisible del Cuerpo místico de Cristo. Ahí están, para demostrarlo, la resonante conferencia del P. Chenu *Classes et Corps mystique du Christ* (pronunciada en la Semana Social francesa de 1939) [36], y el no menos famoso libro *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, del P. H. de Lubac, S. J. (París, 1941). «Todo hombre que se acerca a nosotros o a quien nosotros nos acercamos, todo *prójimo* —escribe el P. Nothomb en *Charité envers le prochain et Corps mystique*—, es místicamente Jesús... Cristo está en el cristiano que ama y en el prójimo amado» [37].

También la teología de la esperanza cristiana ha adoptado en nuestro siglo un sesgo comunitario. Santo Tomás afirmó resueltamente que es posible esperar para otro la vida bienaventurada, siempre que con él nos una un vínculo de amor (*Summa*, II-II, q. 17 a. 3). Pero —si no se cuenta una tesis del P. Muniessa en sus *Disputationes scholasticae* (Barcelona, 1689)— esa doctrina ha quedado oscurecida por la sentencia crasamente individualista de San Agustín en su *Enchiridion*, según la cual no hay esperanza sino de las cosas pertinentes al sujeto que espera. No parece un azar, después de todo lo expuesto, que en nuestro siglo haya recogido y ampliado aquella tesis el P. Pierre Charles, S. J. [38] En la expresión personal del objeto de la esperanza cristiana, el «yo» debe ser sustituido por el «nosotros». El objeto de la virtud teologal de la esperanza no es solo la posesión beatífica de Dios por el hombre que espera, mas también por todos los que de ella sean capaces. Habría, pues, que decir en nuestros actos de esperanza: «Dios mío, yo espero con firme confianza que *nos* darás la vida eterna y todo lo que *nos* sea necesario para obtenerla.» Si no se entendiese de este modo el objeto de la esperanza cristiana, sería necesario inventar una cuarta virtud teologal, por la cual amaríamos a Dios en cuanto El puede beatificar a nuestro prójimo. La virtud de la esperanza adquiere así un carácter verdaderamente comunitario y universal [39].

[36] Véase el amplio comentario que dedica a esa conferencia el P. Gaston Fessard, S. J., en su libro *De l'actualité historique. II. Progressisme chrétien et apostolat ouvrier* (París, 1960).

[37] *L'amour du prochain*, págs. 184 y 186. Acerca de la concepción del acto de fe como relación creyente entre la persona infinita de Dios y la persona finita del que cree, véase lo que se dice en la Tercera Parte, al hablar de la forma suprema del encuentro.

[38] «Spes Christi», en *Nouvelle Revue Théologique*, LXI (1934), 1009-1021 y LXIV (1937), 1057-1075. La verdad es que también de esa sentencia agustiniana cabría dar una interpretación «comunitaria», porque el bien del prójimo está entre las *res pertinentes* a cada hombre individual.

[39] Véase mi libro *La espera y la esperanza*, 2.ª ed., págs. 356-359,

Y puesto que en nuestro siglo el *nosotros* ha prevalecido sobre el *yo*, ¿puede sorprender la copiosa floración de la literatura teológica acerca de la caridad y la amistad durante los últimos decenios? Vea el lector los bien cuidados repertorios bibliográficos que sobre el tema ofrecen los editores de *L'amour du prochain* y B. Häring en *La ley de Cristo* [40]. «Como Carta Magna del amor a Jesús —escribía hace pocos años H. U. von Balthasar— queda su afirmación de que Él está detrás de todo pobre y de todo necesitado de amor; y no está ni un poco *más* detrás del hermano cristiano que detrás del extraño que quizá no le conoce, pues este sería así más pobre y más necesitado y, por tanto, más Sacramento de Jesucristo. Ese extraño sigue siendo el «objeto» primario del amor, en tanto que se puede y se debe decir, al menos con parte de verdad, que el amor dentro de la Iglesia es más bien el *signo* sagrado de ese amor que trasciende hacia el mundo. Por sí mismo, no se detiene en las fronteras de la Iglesia, más aún, no conoce tales fronteras, en cuanto es amor; su esencia consiste en superarlas, revelando *con ello* la esencia de la Iglesia» [41]. Dijo San Agustín, comentando la primera Epístola de San Juan: «Extiende tu amor por todas las partes del globo terrestre si quieres amar a Dios como es debido, pues los miembros de Cristo están dispersos por todo el mundo. Si no amas la parte, estás partido; si no estás en todo el cuerpo, no estás en la cabeza» [42]. Nunca ha sido sentida con tanta vehemencia la razón teológica y mundana de este vigoroso texto.

No menos sensible al imperativo del *nosotros* ha sido la teología protestante de nuestro siglo. Sean exponentes del común sentir F. Gogarten *(Ich glaube an den dreieinigen Gott*, Jena, 1926) y Karl Barth *(Mensch und Mitmensch*, Göttingen, 1954). Apoyado en el pensamiento de Ebner antes expuesto,

y lo que en torno al carácter comunitario de la vida bienaventurada se dice en el cap. VII de la Tercera Parte.

[40] Remito también a la *Teología de la caridad,* del P. Royo Marín, O. P. (Madrid, 1959).

[41] *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid, 1960), páginas 294-295.

[42] *In. I.ª Joh.,* tr. 10, núm. 3. Tomo este texto de von Balthasar, *op. cit.,* pág. 299.

Gogarten se propone dar un concepto rigurosamente teológico del *tú*. El «sujeto» propio de la relación yo-tú no es «yo», sino «tú», porque solo tú puedes «ponerme» como yo: el yo es un «objeto» de la relación exigido y puesto por un tú. Gogarten, como se ve, invierte la orientación más aparentemente natural de la exigencia —del yo a los otros—, y la convierte en una relación tú-hacia-mí; y ya en un orden teológico, interpreta la relación existencial del yo desde la responsabilidad de este ante Dios, en cuanto Dios exige de cada uno *en el prójimo*. Dios habla al hombre a través de otro hombre concreto, pero solo cuando el encuentro concreto con un tú es el contenido esencial de la fe. Decía Feuerbach: «La unidad de yo y tú, eso es Dios». Frente a este aserto blasfematorio, Gogarten afirma que la fe en Dios es fe en el mundo y en los hombres, solo si el mundo y los hombres son interpretados *a priori* como criaturas de Dios. Más explícita aún es la afirmación del *nosotros* por Karl Barth, en el libro mencionado. Pese al radical individualismo de la religiosidad protestante, también en sus teólogos se ha hecho patente el signo comunitario de nuestro siglo.

2. Desde la *Psychologie der Gesellschaft*, de A. Fischer [43] —si no se considera la tradición filosófica inglesa, desde Hobbes y Shaftesbury—, no ha cesado la investigación psicológica de la relación interpersonal: múltiples ocasiones habrá de comprobarlo en el curso de la Tercera Parte. Y casi es ocioso subrayar que en el cumplimiento de este vigoroso empeño de la Psicología contemporánea han tenido los médicos parte muy importante.

La relación interpersonal entre el terapeuta y el enfermo es y será siempre fundamento de la actividad médica; pero la medicina moderna, exclusivamente atenida a la visión científico-natural del mundo, se ha esforzado por considerar esa relación como un caso particular de la que existe entre un «sujeto» cognoscente y operante (el médico) y un «objeto» susceptible de estudio cuantitativo (el cuerpo del enfermo). Es verdad que el ejercicio clínico obliga al médico, como una

[43] En el *Handbuch der vergleichenden Psychologie,* de Kafka (II, 4).

vez dice Claudio Bernard, «a tener en cuenta en sus tratamientos eso que llaman influencia de lo moral sobre lo físico», esto es, la vida íntima y personal del paciente; pero muy diligentemente añade el gran fisiólogo que todas esas consideraciones «nada tienen que ver con la ciencia». Tal era la actitud general de los patólogos europeos y americanos antes de producirse, con Freud, el ingente suceso que Viktor von Weizsäcker ha llamado «introducción del sujeto en Medicina». He aquí las tres etapas principales de este acontecimiento, tan decisivo en la historia de la relación médico-enfermo.

a) Etapa freudiana: descubrimiento de la «transferencia». Iniciada, con Breuer, su actividad psicoanalítica, muy pronto advirtió Freud que la eficacia del tratamiento de los neuróticos exige la aparición de una peculiar vinculación afectiva entre el terapeuta y el paciente. «En aquellos enfermos que se deciden a entregarse al médico y a poner en él su confianza, por supuesto que voluntariamente y sin ser requeridos a ello, en estos enfermos —decía Freud, ya en 1895— apenas puede evitarse que, por lo menos durante algún tiempo, aparezca inconvenientemente en primer plano una relación personal con el médico, y hasta parece que tal influjo del médico sea condición indispensable para la solución del problema» [44]. El fenómeno que luego recibirá el nombre de «transferencia» surge con estas palabras a la consideración del patólogo.

b) Etapa «psicosomática»: descubrimiento de la eficacia de la vida social en la génesis de las enfermedades «orgánicas» y de la importancia del «encuentro personal» entre el terapeuta y enfermo para todo tratamiento médico. El recto cumplimiento de cualquier empresa terapéutica exige el establecimiento de una «camaradería itinerante» (la *Weggenossenschaft* de von Weizsäcker) entre el paciente y quien le trata. Nadie osará hoy discutir la eficacia «objetiva» de la intervención quirúrgica y el fármaco; mas para que sea óptimo el efecto terapéutico de una y otro es de todo punto necesario que el médico y el enfermo queden mutuamente vinculados en un «nosotros» a la vez cooperativo e interpersonal.

[44] *Studien über Hysterie,* 2.ª ed. (Leipzig und Wien, 1909), página 232.

c) Etapa coexistencial: descubrimiento, a través de la medicina, de la importancia fundamental que para la constitución de la vida humana tiene la relación con «los otros». No solo para la génesis y la configuración de los hábitos sociales es decisivo el ambiente afectivo, ya desde el primer día de la vida extrauterina; también lo es para la conformación de los hábitos biológicos, comprendidos los más crasamente anatómico-funcionales, como la bipedestación o el desarrollo de los órganos digestivos. Cada uno es, en muy buena medida, el hombre correspondiente al modo en que dentro de su alma pudo surgir y formarse el sentimiento preverbal del «nosotros». La coexistencia no es solo ontológicamente constitutiva, como Heidegger, con razón, afirmó; es también biológicamente constituyente. En todos los sentidos de la palabra, el hombre es hijo del amor.

Sería aquí impertinente mostrar con detalle bibliográfico cómo durante muy pocos decenios ha logrado este nivel el conocimiento científico del hombre sano y del hombre enfermo. En lo que atañe a la psicología *stricto sensu*, ya dije que la Tercera Parte dará ocasión idónea para ese examen; y por lo que a la medicina concierne, el corolario «médico» de este libro —recuérdese lo que acerca de él se dice en el Prólogo— exigirá estudiar con todo pormenor documental y teorético la transferencia, el encuentro terapéutico y la biología de la coexistencia humana. Quiero, sin embargo, nombrar desde ahora cuatro de los libros más demostrativos de esta honda y ancha penetración del *nosotros* en la antropología actual: *Das Personverständnis im modernen medizinischen Denken*, de Paul Christian (Tübingen, 1952); el volumen *The affective Contact* [45], y dentro de él, muy especialmente, *Sociologie de l'origine du contact affectif*, de Gustav Bally; la colección de estudios con que se celebró el septuagésimo aniversario de F. J. J. Buytendijk (*Rencontre. Encounter. Begegnung*, Utrecht-Antwerpen, 1957), y *Urdimbre afectiva y enfermedad*, de J. Rof Carballo (Barcelona, 1961). «La realidad *dialógica* del ser humano, esto es, aquella que se revela en el *encuentro* y en el *diálogo* —escribe

[45] Actas del *International Congress for Psychotherapeutics* (Leiden, 1951).

Rof en ese importante libro—, pone al descubierto que en lo más entrañable de su existencia, y hasta en el acabado de su física armazón, el hombre está *constituido*, de manera esencial, por su prójimo». Muy lejos de cualquier identificación ontológica, dando a cada persona humana la individualidad metafísica y psicofisiológica que por ser «persona» le corresponde, el «Yo soy Nosotros» de Hegel ha cobrado hoy una vigencia que el filósofo idealista estaba muy lejos de sospechar.

3. Si el espíritu comunitario de nuestro tiempo tan copiosamente se ha hecho letra impresa en la actual literatura filosófica, religiosa, psicológica, biológica y médica, ¿podía no expresarse en el pensamiento sociológico, esto es, en la descripción y la teoría de la vida humana en sociedad? Muy profano soy en Sociología. Muy alejado estoy, por tanto, de cualquier pretensión de hablar *ex cathedra* en lo que a Sociología se refiere. Pero no me parece ilícito afirmar que esta disciplina científica, instituida por Augusto Comte como simple «física social», ha venido a ser, harto más discretamente, teoría de la convivencia humana. Mientras el pensamiento sociológico vivió bajo el imperio de la mentalidad positivista —la época de Comte, Dürkheim y Tarde—, su concepto fundamental fue el de «ley», la *loi sociologique*. El sociólogo, a la manera del físico y el fisiólogo, trataba de conocer y formular ciertas regularidades abstractas en la dinámica del «cuerpo social». Hoy, en cambio, los conceptos fundamentales de la Sociología parecen ser los de «comunidad» y «grupo», nociones ambas de contenido netamente convivencial. La sociedad de los hombres es contemplada ahora, hasta por los sociólogos más formalistas, *sub specie communitatis*.

No contanto el pensamiento «organicista» de ciertos antropólogos y sociólogos post-románticos (Lazarus, Steinthal, Lindner, etc.), la resuelta introducción del concepto de «comunidad» procede de Ferdinand Tönnies; varias veces me he referido ya a su libro *Gesellschaft und Gemeinschaft*. Más tarde, Th. Litt, Th. Geiger, L. von Wiese, A. Vierkandt y otros han elaborado sociológicamente la teoría de la comunidad [46]. Pero no menos significativo que este importante hecho es, desde nuestro punto de vista, el paso de ese concepto a la sociología norteamericana, tan resueltamente atenida a la consideración empírica de la realidad social, tan adversa a toda especulación *a priori*. A título de ejemplo, acaso sean suficientes para demostrarlo estas tres definiciones de Mac Iver y Page en su ya mencionada *Sociología:* «La *sociedad* solo existe allí donde los seres sociales *se conducen* hacia los demás según las formas que su mutuo reconocimiento determina»; «Entendemos por *grupo* una reunión de seres sociales que entablan entre sí relaciones sociales características. Tal y como lo concebimos, un grupo supone reciprocidad entre sus miembros»; «Dondequiera que los miembros de un grupo, pequeño o grande, vivan juntos, de tal forma que todos ellos participen, no de este o aquel interés particular, sino de las condiciones básicas de una vida en común, podremos llamar a dicho grupo *comunidad*» [47]. También en el pensamiento sociológico ha llegado a ser nombre sustantivo el pronombre «nosotros» [48].

III. He hablado hasta ahora de la literatura filosófica, teológica y científica de nuestro siglo; mas también debo referirme a la literatura sin adjetivos o «de creación», porque también en ella, y acaso de un modo más temprano y vigoroso que en otras formas de la expresión verbal, se hace palabra el espíritu de la época. En sí misma considerada, cada obra

[46] Véanse los artículos «Gemeinschaft» (de Th. Geiger), «Beziehungssoziologie» (L. von Wiese) y «Gruppe» (A. Vierkandt) en el *Handwörterbuch der Soziologie,* dirigido por este último autor (Stuttgart, 1931).

[47] *Op. cit.*, págs. 6, 15 y 9.

[48] El problema del otro ha sido jurídicamente estudiado por E. Wolf en su monografía *Recht des Nächsten. Ein rechstheologischer Entwurf* (Frankfurt am Main, 1958). En España, J. Ruiz-Giménez (en su libro *Derecho y vida humana,* 2.ª ed., Madrid, 1957) ha aplicado las ideas de Santo Tomás de Aquino acerca de la amistad a la fundamentación ontológica y sociológica del Derecho. La meta del Derecho consiste en que los hombres vivan en amistad. Debo también mencionar las importantes contribuciones de tres españoles actuales a la sociología sistemática: F. Ayala, *Tratado de sociología* (Buenos Aires, 1947); J. Medina Echevarría, *Sociología: teoría y técnica* (México, 1941), y L. Recasens Siches, *Tratado general de sociología* (México, 1958).

literaria —más ampliamente: cada obra de arte— es un cosmos dotado de leyes propias. Nada más desatinado que el intento de entender con criterios solo psicológicos o solo sociológicos el contenido de un poema o de una novela. Pero siendo esto tan cierto, ¿no es muy cierto también que el poema y la novela llevan dentro de sí, por modo inexorable, una parte del alma del autor y otra del mundo en que el autor fue hombre?

Creo que la actual literatura de creación manifiesta su servidumbre al universal imperativo histórico del «nosotros» a través de su forma y —más directamente— a través de sus temas.

Para no perdernos en generalidades, comparemos, desde el punto de vista de su forma, una novela de Flaubert y otra de Faulkner. Flaubert se propone mostrarnos un mundo acabado, perfecto. Fuera de una intelección admirativa, nada tiene que poner el lector; todo se lo dan hecho, primorosa y terminantemente hecho, desde la visión descriptiva de la realidad material hasta los decires y las intenciones de los personajes. El lector es, en suma, un *contemplador pasivo* del mundo que le ofrecen, y tal es la causa de la tranquila, cómoda delicia que sigue siendo la lectura de Flaubert o de cualquier otro gran novelista del siglo XIX. ¡Qué distinta experiencia, la de meterse a Faulkner entre pecho y espalda! El autor nos presenta ahora abruptos retazos de mundo, los retazos casi inconexos entre sí que a un hombre cualquiera brinda su contacto viviente con la realidad en torno: imágenes fragmentarias de las cosas visibles, trozos de conversación. ¿Es aquello el trasunto novelesco de un mundo unitario y coherente? Mejor dicho: ¿es un mundo unitario y coherente la realidad que subyace a las páginas de la novela? Por supuesto que sí. Pero la unitariedad y la coherencia de ese mundo no pueden quedar patentes sin un considerable esfuerzo interpretativo e imaginativo por parte del lector. El lector ha venido a ser un *cooperador activo* del autor, el camarada de un empeño espiritual común. Para Flaubert, el más próximo y familiar de sus lectores es siempre un *él;* para Faulkner, el lector más desconocido y lejano es siempre un *tú*. No parece muy grave hipérbole decir que el *Don Sandalio* de Unamuno es algo así como el *Discurso del método* de la novelística contemporánea [49].

Más explícita que en la forma es la presencia del «nosotros» en los temas de la literatura actual. Trate el lector de comprobarlo recordando poemas, novelas y piezas de teatro ulteriores a la Primera Guerra Mundial. Por mi parte, y solo a manera de indicación sumaria, mostraré cómo la vivencia de la comunidad interpersonal late con fuerza en la obra de unos pocos escritores contemporáneos.

He aquí a Dámaso Alonso, autor de «poemas puros» en su mocedad y torrencialmente invadido luego por la pura e impura realidad concreta de la vida humana. Llegado el hombre a esta sazón espiritual, ¿qué temas darán pábulo a su poesía? Muchos, por cierto. Y entre ellos, obsesiva, la angustia de la soledad: su propia soledad («Oh, sí, yo tengo miedo — a la absoluta soledad»); la soledad de Caín («Ya asesinaste a tu postrer hermano: — ya estás solo»); la cósmica soledad de una mujer-símbolo que se arrastra por la acera con su alcuza en la mano («Y esta mujer se ha despertado en la noche, — y estaba sola, — y ha mirado a su alrededor, — y estaba sola...»); la soledad sin fondo del hombre que ha perdido a Dios e inútilmente se lamenta («Deja, deja ese grito, — ese inútil plañir, sin eco, en vano. — Porque nadie te oirá. Solo. Estás solo»). Soledad no gozosa de sí misma, herida, añorante de cuantos hombres tuvo el solitario en torno a sí; semejante a la de esa mujer con una alcuza en la mano que, como las curvadas ramas de los almendros que en el verano soportaron demasiada fruta, «conserva en el invierno el tierno vicio —guarda aún el dulce álabe— de la cargazón y la compañía». Soledad, en fin, que lleva en su seno un radical «nosotros» doliente y fatigado:

Nosotros somos un turbión de arena,
nosotros somos médanos en la playa,
que hacen rodar los vientos y las olas,
nosotros, sí, los que estamos cansados,
nosotros, sí, los que tenemos sueño.

[49] Puede verse, acerca de este tema, *La hora del lector,* de J. M.ª Castellet (Barcelona, 1957). Algo análogo acontece en el caso del poema. Siempre ha escrito el poeta para ser leído y entendido;

He aquí a Luis Rosales. Cantó en su juventud su propio amor y la íntima necesidad de misericordia que otorga fundamento al corazón humano. Pero el tiempo pasa, y pasando —el propio Luis Rosales nos lo ha dicho— trae al hombre la edad en que al prójimo no se le *atiende*, como hace el adolescente, sino que se le *necesita*. Desde esta altura de su edad, el poeta sentirá la soledad «como un vientre de pescado —que se queda nocturnamente frío besándonos la boca», y llenará su verso con la memoria de todos los hombres que personal y verdaderamente le hicieron decir «nosotros»:

Y puede ser que estemos todavía unos dentro de otros,
y puede ser que habitemos aquella casa de la infancia
donde el latido del corazón tenía las mismas letras que
la palabra hermano.

He aquí, en fin, a Pierre Emmanuel. Pocos han asumido tan grave y animosamente como él la vocación de dar voz poética a su tiempo. «Es —dice de él su crítico Alain Bosquet— el testigo de un siglo en su mundo: su juez, su confidente, su defensor, su amigo, sin complacencia ni piedad, sin cólera injustificada ni desesperación tenaz» [50]. Y el sumo testimonio de ese empeño —«*mi* libro», según expresión del propio poeta— es el que lleva por título *Babel*, «una epopeya espiritual de la historia humana, no en su novedad, sino en su sempiterna repetición». *Babel* es, por supuesto, el anonadamiento de la vida personal del hombre, la confusión de la mudez o del alarido, la ausencia de toda palabra viva:

Voilà comme se tasse Babel: une couche d'hommes sur
l'autre,
Chacun maitre du serf qu'il piétine, et serf du maitre
qui le foule aux pieds.

pero acaso nunca haya visto tan claramente como hoy —testigo, Vicente Aleixandre— que la «comunicación» pertenece a la esencia misma de la actividad poética. El poeta romántico cantaba desde un yo exento; como dicen los franceses, desde un *moi-je*. El poeta actual, canta, en cambio, desde un yo-nosotros.

[50] *Poètes d'aujurd'hui. Pierre Emmanuel* (París, 1959), pág. 109.

Mais plus montent les murailles humaines, plus suinte
le sang des fondations.
Dans les prisons et les camps, dans les égouts et les
caves.
Le granit est comme une éponge, et les assises de Babel
Moutonnent ainsi que des vagues au gré des colères du sang.

Pero Babel no puede ser eterna. De la comunidad del horror nace el amor, y del anonimato surge una esperanza personal y compartida: «*De nouveau, l'homme ose dire: Je*»; y en este momento, como el poeta afirma en *Versant de l'âge*,

Quand il dit Je chacun se nomme en lui,
. . . .
Il a le temps d'être un dans tous ses frères.

Un «nosotros» viviente e interpersonal, tan distante del «yo» insolidario como de la masa anónima y confundente, sería para Pierre Emmanuel la vocación más profunda de nuestra época [51].

El tema de la solidaridad y la comunicación entre los hombres es tal vez uno de los nervios más vivos del teatro contemporáneo. Por una parte, esa solidaridad y esta comunicación parecen ser puro *absurdo:* tal sería la postura de Beckett y Ionesco. La solidaridad y la comunicación se imponen, por otra parte, como radical *imperativo:* tal es el caso del teatro llamado «social». Entre uno y otro extremo —aunque mucho

[51] Los ejemplos podrían multiplicarse fácilmente incluyendo representantes y cultivadores de la llamada «poesía social». «La consideración de la vida humana como solidaridad, que sirve de base a buena parte de las letras actuales, la correlativa disminución del lirismo», son —dice Carlos Bousoño— signos distintivos de la actitud poética más expresiva de nuestro tiempo» («La poesía de Dámaso Alonso», en *Papeles de Son Armadans,* XXXII-XXXIII, 1958). Y Vicente Aleixandre entiende que la publicación de *Historia del corazón* representa en su biografía literaria un giro de su atención de poeta hacia «el vivir del hombre, visto como un esfuerzo y descubierto a la luz meditada de su finitud y de su reconocimiento en los otros. Es ahora el reverso de la soledad humana. No, el hombre no está solo» (*Mis poemas mejores,* Madrid, 1956).

más cerca del segundo—, el problema ético de la vida comunitaria surge con especial fuerza en *Les mains sales*, de Sartre, una de las piezas dramáticas más representativas de nuestro mundo. No comentaré una vez más su trama, el conflicto moral de un hombre que solo aceptando como suyo el asesinato que ha cometido —y por lo tanto su propia muerte— puede afirmar su personalidad. Me limitaré a transcribir el breve fragmento en que se perfilan las dos principales actitudes del hombre secularizado del siglo XX ante la realidad histórica del otro: «HOEDERER.—¿Lo ves? Tú no quieres a los hombres, Hugo. Tú solo amas los principios. HUGO.—¿A los hombres? ¿Y por qué habría de quererles? ¿Acaso me quieren ellos? HOEDERER.—Entonces, ¿por qué viniste con nosotros? El que no quiere a los hombres, no puede luchar por ellos. HUGO.—Entré en el Partido porque su causa es *justa*, y saldré de él cuando deje de serlo. En cuanto a los hombres, lo que me interesa no es lo que *son*, sino lo que podrán llegar a ser. HOEDERER.—Y yo los quiero por lo que son. Con todas sus porquerías y todos sus vicios. Quiero sus voces, y sus manos calientes que agarran, y su piel, la más desnuda de todas las pieles, y su mirada inquieta, y la lucha desesperada que cada uno libra por sí mismo contra la muerte y la angustia. Para mí, lo que importa es un hombre más o un hombre menos en el mundo. Es precioso. A ti te conozco bien, chico, eres un destructor. Detestas a los hombres porque te detestas a ti mismo... No quieres cambiar el mundo, quieres hacerlo saltar.»

Y como el actual teatro, la novela actual, tan llena de protagonistas que no son héroes o monstruos aislados, sino comunidades humanas: una ciudad, un pueblo, un grupo social. Léese en *Les noyers de l'Altenburg*, de Malraux: «En los tres casos... un hombre nos es dado inicialmente como separado de los hombres: Robinson por el naufragio, Don Quijote por la locura, el príncipe Michkin por su propia naturaleza, por... bien veis de qué se trata... digamos: por la inocencia. ¡Son los tres solitarios de la novela universal! ¿Y en qué consisten estos tres relatos? En la confrontación de cada uno de estos tres solitarios con la vida, en el relato de su lucha por destruir su

soledad, por volver a encontrar a los hombres. El primero lucha mediante el trabajo, el segundo mediante el sueño, el tercero mediante la santidad...» [52] Próximo ya a nuestro tiempo, el príncipe Michkin es el héroe tragicómico de la convivencia humana, el hombre cuya vida, en medio de un mundo de convenciones y falsedades, consiste en la libre aceptación del otro y en el libre autoofrecimiento al otro. Pero si Malraux ha visto así a Robinson, Don Quijote y el príncipe Michkin, ¿a qué se debe, sino a la sed de comunidad humana que hoy habita en las almas? Su propia novela, ¿qué es, sino un canto casi desesperado, y por tanto esperanzado, a la solidaridad de los hombres? Indudablemente, y pese a las guerras de exterminio, los campos de concentración, las cámaras de gas y la difamación total del adversario, el pronombre «nosotros» es una de las palabras vivas de este tiempo.

52 A. Malraux, *Les noyers de l'Altenburg* (Gallimard, NRF, 1948), pág. 120.

Colección «Selecta»

Títulos publicados:

°° 1. Psicología de la edad juvenil
Eduardo Spranger
(volumen doble)

Para Spranger, la adolescencia es una forma general de vida, un «tipo», una estructura psíquica por cuyo interior nos pasea mostrándonos todas sus estancias y hasta sus rincones y recovecos.

2. Lo santo
(Lo racional y lo irracional en la idea de Dios)
Rudolph Otto

El libro más famoso escrito en nuestros tiempos sobre la idea de lo sagrado.

3. Paisajes del alma
Miguel de Unamuno

Son estos *Paisajes del alma* elementos imprescindibles para la biografía y el retrato espirituales de Unamuno.

4. Poema de Mío Cid
versión de Pedro Salinas

La bella pero arcaica materia original del primer monumento literario escrito en nuestra lengua, vertida a un jugoso castellano romanceado.

°° 5. El otoño de la Edad Media
Johan Huizinga
(volumen doble)

Huizinga sabe dar como nadie el tono de la vida al irse extinguiendo la Edad Media.

6. Lujo y capitalismo
Werner Sombart

El nacimiento y desarrollo del capitalismo y su manifestación exterior principal, el lujo, tratados de forma magistral.

7. Origen y meta de la historia
Karl Jaspers

La Historia y el hombre inmerso en la historia, son los temas capitales de esta obra.

8. Conceptos fundamentales en la historia de la música
Adolfo Salazar

Una historia social de la música.

9. Figuras del mundo antiguo
Eduardo Schwartz

La vida misma de los hombres de Grecia y Roma.

10. Los trabajos del infatigable creador Pío Cid
Angel Ganivet

Dijo Ortega: «una de las mejores novelas que en nuestro idioma existen...»

11. La mujer
naturaleza-apariencia-existencia
F. J. J. Buytendijk

El problema de la feminidad en su esencialidad y su presencia en el mundo.

12. Meditaciones del Quijote
José Ortega y Gasset
(comentario de Julián Marías)

Toda una sistemática filosofía de una hondura y valor como jamás ha conocido nuestra cultura.

13. Introducción a las ciencias del espíritu
Wilhelm Dilthey

Una filosofía que busca un conocimiento del mundo histórico y espiritual, paralelamente a las que explican el cosmos físico.

14. Ensayos de teoría
Julián Marías

Ensayos sobre asuntos muy diversos, pero todos sugeridores en alto grado y plenos de brillantes ideas e intuitivas imágenes.

15. Vida de Sócrates
Antonio Tovar

Sócrates, integrado en una realidad histórica, arraigado en su realidad política.

16. Formas de vida
(psicología y ética de la personalidad)
Eduardo Spranger

El hombre entero inmerso en la vida, en el mundo y la sociedad.

17. La metafísica moderna
Heinz Heimsoeth

Para el ilustre profesor, la metafísica no solo perdura en la Edad Moderna, sino que sigue siendo la raíz de las novedades y descubrimientos más importantes en la vida de la cultura.

°°18. Teoría del lenguaje
Karl Bühler
(volumen doble)

«El libro más rico, original y preciso que se ha escrito sobre el tema...»

°°19. Introducción a la filosofía
Julián Marías
(volumen doble)

Una idea distinta de la filosofía y, más aún, del sentido mismo que tiene hablar de una introducción a ella.

20. Ejercicios intelectuales
Paulino Garagorri

Amplitud temática, actualidad de los problemas estudiados, universalidad de su tratamiento y claridad de expresión: cuatro requisitos intelectuales que cumplen estos ensayos.

21. Teoría del saber histórico
José Antonio Maravall

Qué es el saber histórico en vista de la nueva idea del saber científico, que en otros campos diferentes de la Historia se ha ido formando, y qué papel juega en nuestra vida.

°°22. El método histórico de las generaciones
Julián Marías
(volumen doble)

Una exposición sistemática de la teoría de las generaciones, radicándola en sus supuestos filosóficos y sociológicos como pieza indispensable de la teoría de la sociedad y de la historia.

°°23. Investigaciones lógicas (tomo I)
Edmundo Husserl
(volumen doble)

°°24. Investigaciones lógicas (tomo II)
Edmundo Husserl
(volumen doble)

El libro clásico de la «fenomenología».

25. Cinco aventuras españolas
Helio Carpintero

Cinco aventuras de la mente española —Ayala, Laín, Aranguren, Ferrater, Marías—, que patentizan de continuo una radical inquietud por España.

26. Biografía de la filosofía
Julián Marías

Un nuevo método de indagación, que se podría caracterizar como la historia funcional de la filosofía.

°°27. Etica
José Luis L. Aranguren
(volumen doble)

Dice el autor: «La tarea moral consiste en llegar a ser lo que se puede ser con lo que se es.»

Un libro en que se exponen con singular claridad y se discuten con aguda sutileza todas las concepciones éticas.

28. La trayectoria poética de Garcilaso
Rafael Lapesa

Un análisis minucioso que tiene en cuenta los motivos poéticos, la tradición literaria y los rasgos personales, y que además ilustra sobre las conquistas que jalonaron la trayectoria —limpiamente rectilínea— del gran poeta.

°°29. La culpa
Carlos Castilla del Pino
(volumen doble)

El problema de la culpa y las formas de su liquidación y del arrepentimiento tratados bajo una perspectiva de carácter totalizador, englobando el plano ético y el plano psicológico.

°°30. Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político
Manuel García-Pelayo
(volumen doble)

Diversos estudios unificados en una visión integradora del proceso histórico y que se completan con un seleccionado material inconográfico.

°°31. Teoría y realidad del otro (tomo I)
Pedro Laín Entralgo
(volumen doble)

°°32. Teoría y realidad del otro (tomo II)
Pedro Laín Entralgo
(volumen doble)